This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022744 6

LIBRARY
PRETIOSA FACIT
ft Collection.
ved in 1893.
170

NEW Y

Der Pantheismus

nach ſeinen verſchiedenen Hauptformen, ſeinem Urſprung und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und praktiſchen Werth und Gehalt.

Ein Beitrag

zur

Geſchichte und Kritik dieſer Lehre

in

alter und neuer Philoſophie

von

Gottlob Benjamin Jäſche,

Kaiſerlich Ruſſiſchem Staatsrathe und Profeſſor der Philoſophie, Ritter ꝛc. in Dorpat.

Dritter Band.

Berlin, 1832.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.

Allheit und Absolutheit

oder

die alte kosmotheistische Lehre, des Ἓν καὶ Πᾶν

in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen

von

Gottlob Benjamin Jäsche,

Kaiserlich Russischem Staatsrathe und Professor der Philosophie, Ritter ꝛc. in Dorpat.

Berlin, 1832.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.

Einleitung.

„Wären keine Monaden: so hätte Spinoza Recht!“ behauptete der Erfinder der Monadenlehre und der vorherbestimmten Harmonie, und sprach mit dieser Behauptung seine Ueberzeugung aus, den Spinozismus durch seine Lehre von den Monaden zerstört zu haben. In dem ersten seiner an Bourguet gerichteten Briefe (s. Leibnitzii oper. omn. edid. Ludov. Dutens, Tom. II. p. 327) äußerte nämlich Leibnitz sein Befremden darüber, wie der gedachte Gelehrte, an welchen das Schreiben gerichtet ist, einigen Spinozismus aus der Lehre von den Monaden habe ziehen können, da im Gegentheil gerade durch die Monaden der Spinozismus vernichtet sey. Denn so gibt es ja eben so viele wahrhafte Substanzen, und gleichsam lebendige, immerfort subsistirende Spiegel des Universums, oder concentrirte Universa, als es Monaden gibt; statt daß nach Spinoza nur eine einzige Substanz existirt. Dieser würde also Recht haben, wenn keine Monaden wären, ohne welche Alles außer Gott in bloße Accidenzen oder Modificationen übergehen

und darin ſich auflöſen würde, weil es hier keine ſubſtanzielle Baſis in den Dingen gäbe, welche doch die Exiſtenz der Monaden ausmacht. (Vergl. die Parallelſtelle Opp. II. Pars. II. pag. 52 u. 53). Durch die Annahme und Anerkennung einer ſolchen ſubſtanziellen Baſis, welche den Dingen ihr ſelbſtſtändiges, immerfort ſubſiſtirendes Seyn ſichert, hatte demnach Leibnitz geglaubt, den Spinozismus gänzlich überwältigt zu haben, und damit zugleich ſeine Ueberzeugung ausgeſprochen, daß jede andere Philoſophie, in welcher es keine Monaden gibt, deren Exiſtenz allein auf einer ſubſtanziellen Baſis ruht, kein ſicheres Schutzmittel gegen den Irrthum enthalten könne, in welchen Spinoza gerathen.

Dieſe Ueberzeugung mußten natürlich auch die Alle mit Leibnitz theilen, welche in ſein Syſtem eingegangen waren, und ſeine intellectuelle Anſicht von der Welt der Monaden ſich angeeignet hatten. Mochte nun auch ſein großer Schüler Wolff die Monadenlehre nicht ſo ganz in dem Sinne angenommen haben, welchen Leibnitz mit dem Begriffe derſelben verbunden, indem er, ſeinem ausdrücklichen Geſtändniſſe zufolge, noch Bedenken trug, in den einfachen Dingen, oder in den Einheiten der Natur, auch zugleich vorſtellende Weſen anzuerkennen, in welchen die ganze Welt vorgeſtellt wird; ſo zweifelte er doch ſo wenig

an der Möglichkeit ſolcher Dinge, wie die Leibnitziſchen Einheiten der Natur ſind, deren Wirkungen durch vorſtellende Kräfte hervorgebracht werden, daß er vielmehr zu zeigen ſuchte, es ſeyen die Leibnitziſchen Einheiten der Natur, von denen er einen deutlichen Begriff gegeben, demjenigen gar nicht zuwider, was er von den einfachen Dingen in der Welt, und von der Beſchaffenheit und Wirkſamkeit dieſer Elemente erwieſen. Geſetzt nun aber auch, der Schüler hätte an der Möglichkeit der Monaden im Sinne ſeines Lehrers nicht nur gezweifelt, ſondern dieſelben ſogar gänzlich verworfen, inſofern nämlich darunter einfache Weſen, als begabt mit vorſtellenden und begehrenden Kräften verſtanden werden ſollen: ſo würde er dennoch auf keine Weiſe darum genöthigt worden ſeyn, dem Spinoza Recht zu geben, und zu ſeiner Anſicht ſich hinziehen zu laſſen.

Genug, daß auch Wolff in den Leibnitziſchen Monaden, wenn auch nicht vorſtellende Weſen, doch ſolche Dinge erkannte, deren Exiſtenz auf einer ſubſtanziellen Baſis ruht; alſo wahrhafte Subſtanzen, denen, als ſolchen, dieſelben weſentlichen Prädicate zukommen, die er ſeinen einfachen Elementen der Natur gegeben. Die Annahme und Vorausſetzung der Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſolcher einfachen Elemente der Natur, welche, weil ſie Kräfte ſind, und mithin

eine Quelle von Veränderungen in sich selbst haben, darum auch für sich bestehende Dinge seyn müssen, vertrug sich nun so wenig mit der spinozistischen Vorstellungsart von dem inhärirenden Daseyn der Dinge, als bloßer Accidenzen einer einzigen Substanz, daß auch Wolff wie Leibnitz sagen konnte: Wenn es keine für sich bestehende einfache Dinge gäbe; so hätte Spinoza Recht.

Diese Lehre von den einfachen Elementen der Natur als selbstständig existirenden, und mit eignen Kräften versehenen Dingen, konnte demnach auch Wolff dem Spinozismus entgegensetzen, und aus dieser Lehre die Waffen hernehmen, mit welchen er den Spinozismus in seiner, der Widerlegung dieses Systems gewidmeten Schrift zu bekämpfen und zu besiegen suchte. Und so war und blieb demnach die Leibnitz-Wolffische Philosophie in den Augen Aller, die zu dieser, in Deutschland nun mehr zur Herrschaft gelangten Schule, in Ansehung der wesentlichen Grundlehren derselben, sich bekannten, eine hinreichend starke Schutzwehr gegen den Irrthum, in welchem sich Spinoza verloren. So blieb es denn auch, bis bei Gelegenheit des bekannten, für die Geschichte der neuern Speculation merkwürdigen Streites, der zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessing sich entsponnen, der bereits längst vergessene, und nicht weiter beachtete und einer Würdigung werth befun-

dene Spinoza aus ſeiner Dunkelheit hervorgezogen, und die Aufmerkſamkeit auf dieſen ſpeculativen Denker gelenkt wurde.

Die Geſchichte dieſes, für die Speculation in neuerer deutſcher Philoſophie, merkwürdigen und intereſſanten Streites können wir, als bekannt aus Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza, hier vorausſetzen.

Die Geſchichte der Philoſophie verdankt dem entſtandenen Zwieſpalte zwiſchen zwei achtungswerthen und ausgezeichneten philoſophiſchen Denkern und Schriftſtellern, aber von ganz verſchiedener philoſophiſcher Denkart und Methode des Philoſophirens, die trefflichen Darſtellungen der Lehre des Spinoza, welche, nebſt mehreren Erläuterungen und kritiſchen Bemerkungen über einzelne erhebliche Puncte des Spinoziſchen Lehrgebäudes, in den gedachten Briefen zu finden ſind. — Wir haben bereits (im erſten Bande dieſer Schrift) der Jacobiſchen Darſtellungen des Spinozismus gedacht, wodurch eine Lehre deutlicher aufgeklärt worden, welche man bis dahin doch nicht genau genug und von allen Seiten gekannt, und auch nicht richtig und unbefangen genug in ſpeculativer und practiſcher Rückſicht gewürdigt hatte.

Das harte und ſtrenge Urtheil, welches, als das Reſultat ſeiner gemachten genauern Bekanntſchaft mit dem Spinozismus, Jacobi ſelbſt über

dieſes Syſtem gefällt, iſt bekannt. Er hatte wirklich kein Bedenken getragen, den Spinozismus geradezu für Atheismus zu erklären; auch beharrte er ſpäterhin noch bei ſeinem Urtheil, ohne ſich zu einem Widerrufe durch die mildern Urtheile Tiedemann's und Tennemann's bewegen zu laſſen, welche dem Satze: daß Spinozismus Atheismus ſey, widerſprochen. Den Grund, warum Jacobi ſein, über die Lehre des Spinoza, als eine atheiſtiſche, ausgeſprochenes Urtheil vollkommen rechtfertigen zu können glaubte, findet er in dem entſchiedenen Fatalismus dieſer Lehre. Da nämlich ſeiner Ueberzeugung zufolge das Fatum nothwendig den Gott vertilgt, der Gott nur das Fatum: ſo könne er auch unmöglich eingeſtehen, daß derjenige, deſſen höchſtes Weſen das blinde, wenn auch lebende Fatum ſelbſt iſt, einen Gott glaube und lehre. Er beharrte demnach ſtandhaft bei ſeinem einmal gefällten Urtheile, und wollte es ſich allenfalls nur gefallen laſſen, den harten und anſtößigen Ausdruck Atheismus mit dem minder anſtößigen, gefälligern, von einem witzigen Nachbar neu erfundenen Ausdrucke Kosmotheismus, oder mit dem, von Kant zur Bezeichnung einer dritten, zwiſchen dem ausdrücklich beſtimmten Theismus und dem ausdrücklich beſtimmten Atheismus, in der Mitte liegenden, unbeſtimmten Lehrmeinung, gebrauchten Worte,

Deismus, zu vertauschen. Bei strenger Consequenz im Urtheilen mußte Jacobi nun aber auch selbst die Leibnitz-Wolffische Philosophie des Atheismus beschuldigen, wenn anders auch sie, wie er in der nämlichen Stelle behauptet, nicht minder fatalistisch sey, als die Spinozistische, und den unabläſſigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurückführe. Daß sie aber fatalistisch sey, und zu den Grundsätzen des Spinozismus den unabläſſigen Forscher zurückführe, war ihm daraus klar und gewiß, daß auch sie den Weg der Demonstration einschlägt, welcher nach seiner Ueberzeugung jedesmal ohnfehlbar in den Fatalismus ausgehe. Es fand demnach Jacobi auch an der Leibnitz-Wolffischen Philosophie so wenig eine sichere Schutzwehr gegen den Spinozismus, daß er vielmehr der Meinung war, es müsse der unabläſſige Forscher auf dem Wege der Demonstration am Ende zu derselben Ansicht, welche Spinoza uns darbietet, nothwendig hingezogen werden. Und so war demnach mit diesem Ausspruche Jacobi's alle und jede Philosophie, welche den Weg der Demonstration zu Begründung der höchsten Wahrheiten erwählt, auf die gleiche Weise verdächtig gemacht und für eine untaugliche Waffe gegen den Spinozismus erklärt, mit dem sie vielmehr, anstatt ihn zu bekämpfen, sich friedlich und freundlich auszugleichen und auf seine Seite zu

treten, ſich genöthigt ſehen müſſe. Sollte nun eine Philoſophie der Gefahr entgehen, gleich der Spinoziſtiſchen in den Fatalismus zu gerathen, und dergeſtalt mit dem Spinozismus ſich zu befreunden: ſo konnte es nach Jacobi's Meinung nur dadurch geſchehen, daß ſie jeden Weg der Demonſtration gänzlich als einen Irrweg vermied, und auf einem ganz andern Wege die Ueberzeugung von den Wahrheiten zu gewinnen ſuchte, welche jedem Fatalismus geradezu entgegengeſetzt ſind. Einen ſolchen, von dem Wege der Demonſtration ganz verſchiedenen, Weg hatte diejenige Philoſophie gewählt, welche um die nämliche Zeit, als Jacobi jenes Urtheil niedergeſchrieben, bereits mit ihren Waffen gegen jede demonſtrative Methode des Philoſophirens auf den Kampfplatz getreten war. Mit den Grundſätzen der ihr eigenen, jeder Art von Demonſtration ſich entgegenſetzenden kritiſchen Methode hatte nämlich dieſe Philoſophie alle Anſprüche einer jeden theoretiſchen, über das Feld der Erfahrung hinausgehenden Speculation ein für allemal gänzlich abgewieſen, und mit ihrem geltend gemachten negativen Wiſſen, alles poſitive Wiſſen um das Abſolute in den verſchiedenen Syſtemen des Dogmatismus in ſeiner Grund- und Gehaltloſigkeit dargeſtellt. Mit allen andern, dem Wege der Demonſtration folgenden, dogmatiſchen Syſtemen, fand denn auch der Dogmatis-

mus der demonſtrativen Lehre des Spinoza ſeine Abfertigung durch den kritiſchen negativen — Idealismus. Denn was allen dogmatiſchen Syſtemen insgeſammt galt, mußte auch ihm, und ihm ganz beſonders, gelten. Nach den Grundſätzen des Kriticismus, als negativen tranſcendentalen Idealismus, konnte keine dogmatiſche Philoſophie, als eine poſitive, theoretiſch gültige Lehre des Abſoluten Recht haben; und es bedurfte daher auch keiner, gegen den Dogmatismus der Spinoziſchen Lehre insbeſondere gerichteten Kritik. — Aber ganz anders dachte ſchon der Urheber des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, welcher den Kriticismus zum Syſtem eines poſitiven Idealismus umgeſchaffen hatte. Dieſer nämlich fand ein bloß negatives Wiſſen nicht hinreichend zur Bekämpfung des Dogmatismus, und insbeſondere denn auch des Spinozismus. Es muß nach ihm ein poſitives Wiſſen gegen ein poſitives Wiſſen auftreten.

Wie einſt Leibnitz ſeine Monaden Spinoza's einziger, abſoluter Subſtanz entgegenſetzte: ſo Fichte ſein abſolutes Ich. Denn wenn dieſes nicht wäre, ſo würde Spinoza, wie Fichte geſtehen mußte, Recht haben! da man, wie er ausdrücklich erinnert, nothwendig auf den Spinozismus kommen muß, wenn man das Ich bin überſchreitet. Daher es auch nach ſeiner entſchie-

denen Ueberzeugung nur zwei conſequente Syſteme gibt: das Kritiſche, welches dieſe Gränze anerkennt, und das Spinoziſche, welches ſie überſpringt.

Hierin war denn auch Schelling mit Fichten vollkommen einverſtanden, da auch er Anfangs das Ich als das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen anerkannt hatte. Princip des Dogmatismus iſt, nach ſeiner Erklärung, ein vor allem Ich geſetztes Nicht-Ich; Princip des Kriticismus dagegen ein vor allem Nicht-Ich und mit Ausſchließung alles Nicht-Ichs, geſetztes Ich. Da jenes Princip des Dogmatismus im Spinozismus auf die beſtimmteſte Weiſe ausgeſprochen und mit ſtrenger Conſequenz durchgeführt worden: ſo könne darum auch das Syſtem des Spinoza, welcher das Unbedingte außerhalb alles Ichs, in ein abſolutes Object — ein Nicht-Ich — ſetzt, an die Stelle des vollendeten Dogmatismus ſubſtituirt werden. So hatte Schelling Anfangs, als er noch mit Fichte auf demſelben Wege des ſubjectiven — Idealismus im abſoluten Ich das höchſte Princip der Philoſophie, und — wie er ſich einmal ausdrückte — das ἓν καὶ πᾶν der Philoſophie, nach dem man bisher als dem höchſten Preiſe des Siegs gerungen, gefunden zu haben glaubte, — über den Kriticismus und Dogmatismus, und den Spinozismus insbeſondere, als das vollendetſte und conſequenteſte Syſtem des

Dogmatismus, geurtheilt. Aber bald genug hatten ſich ſpäterhin ſeine Anſichten vom Kriticismus ſowohl, als vom Spinozismus in weſentlichen Puncten geändert. Als Verfaſſer der Abhandlung vom Ich, als Princip der Philoſophie, oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen, hatte Schelling das höchſte ſubjective Princip, welches er dem objectiven des Dogmatismus entgegenſetzt, für das Princip des ächten Kriticismus erklärt, welches zwar von dem Schöpfer der kritiſchen Philoſophie nicht beſtimmt ſey aufgeſtellt worden, wohl aber als die erſte und nothwendige Vorausſetzung gelten müſſe, die, wenn auch nicht dem Buchſtaben, doch dem Geiſte dieſer neuen Philoſophie angemeſſen ſey, deren Weſen ja eben in einer gänzlichen Umkehrung der Principien beſtehe, durch Verſetzung des Unbedingten aus der Reihe der Objecte in das abſolute Subject, das Ich. Ganz anders lautete ein ſpäteres Urtheil, welches Schelling, nachdem er ſich über alle beſchränkten Formen der Subjectivität wie der Objectivität zur Einſicht in das wahrhafte Abſolute erhoben, über den Kriticismus fällt, wenn er ihm gänzlich das Verdienſt abſpricht, ein Element in ſich zu enthalten, welches ſich ſublimiren und zur Philoſophie bilden konnte, da aus ihm auf keine Weiſe ein poſitives Reſultat für die Philoſophie habe hervorgehen können, mithin demſelben keine

Anſprüche bleiben könnten, Philoſophie, oder auch nur Grundlage von Philoſophie zu ſeyn. Daß aber der Kriticismus dieſe Anſprüche nicht machen könne, davon liege der Grund in dem gänzlichen Mangel der Idee der abſoluten Erkenntnißart, womit, als dem categoriſchen und poſitiven Princip der alleinigen, wahren Philoſophie, der transcendentale Idealismus nach langer Unwiſſenheit darüber, auch die Idee dieſer Philoſophie zuerſt ans Licht gebracht habe.

Der transſcendentale Idealismus, dem dieſes Verdienſt zugeſprochen wird, war demnach nicht der negative des Kriticismus, in welchem die Philoſophie ausdrücklich auf das reine Beſchneiden, Zurückweiſen und Negiren eingeſchränkt werden mußte; — aber auch freilich noch nicht der poſitive Idealismus in ſeiner erſten beſchränkten Form, die er in demjenigen Syſtem angenommen, welches das Ich zum Princip der Philoſophie erhoben hatte. Denn auch dieſem, zwar poſitiven, aber doch nur ſubjectiven Idealismus, wie derſelbe im Syſtem der Wiſſenſchaftslehre ausgebildet worden, iſt, nach Schellings Urtheile über denſelben, nur dieß zum Verdienſte anzurechnen, daß er es als eine, aller Philoſophie vorausgehende, und in ihr ſelbſt unbedingt vorauszuſetzende Wahrheit ausgeſprochen: die Wiſſenſchaft alles Wiſſens müſſe vom Unbedingten ausgehen, da ja doch

die Philosophie bestimmt ist, Wissenschaft des Absoluten zu seyn. Aber es sey in der ersten Form, welche der transscendentale Idealismus, als System der Wissenschaftslehre, angenommen, doch nur bei dem bloßen Ausgehen geblieben, und mit jener Idee der absoluten Erkenntnißart, oder des absoluten Bewußtseys, noch nicht zum Durchbruche gekommen. Was deren Durchbruch verhindert, sey die Beschränkung des Auffassens des absoluten Bewußtseyns auf das im empirischen gegebene reine Bewußtseyn, wodurch jener, der besondern Form des Idealismus der Wissenschaftslehre eigenthümliche und unüberwindliche Gegensatz des Ich und Nicht-Ich entschieden und nothwendig gemacht würde. Denn das Ich in der beschränkten Form als besondere Ichheit, die mit dem unüberwindlichen Gegensatze des Nicht-Ich behaftet bleibt, verschwindet ganz in der intellectuellen Anschauung, und vertilgt in der Anschauung des Ewigen selbst jede Besonderheit. Diese Anschauung nämlich hat zu ihrem Gegenstande nicht die besondere Ichheit, welche auf dem, schon selbst zum besondern Bewußtseyn gehörenden Gegensatze und der relativen Einheit des reinen und des empirischen Bewußtseyns beruht, sondern vielmehr das, von allen Beschränkungen freie An sich in der Ichheit. Ist nun dieses, von allen Beschränkungen und von allem Gegensatze freie

An ſich der Ichheit, ſelbſt nur das Abſolute: ſo kann auch lediglich nur von dem Beſchränkten, mit einem abſoluten Gegenſatz geſetzten, ſchlechthin ſubjectiven Ich, behauptet werden, daß das Abſolute nicht im ſondern außer dem Ich ſey, keineswegs aber von dem An ſich in der Ichheit, weil dieſes das Abſolute ſelbſt iſt. — Die Erkenntniß, daß das Außer ſich und bloße Für ſich haben des Abſoluten, ſelbſt nur ein Schein ſey und zum Scheine gehöre, entſpringend aus einer Amphibolie des abſoluten Ich's mit dem relativen (bloß ſubjectiven), ſey nun als der erſte entſcheidende Schritt gegen allen Dogmatismus zu betrachten, und als der erſte zum wahren Idealismus und zur Philoſophie, die im Abſoluten iſt.

Dieſer wahre Idealismus, dem nunmehr die Speculation huldigte, nachdem ſie nicht allein dem kritiſchen bloß negativen, ſondern auch dem categoriſchen und poſitiven, aber lediglich ſubjectiven Idealismus (in der beſchränkten Form der Wiſſenſchaftslehre) entſagt, wird uns als diejenige Philoſophie beſchrieben, welche zu einem, vom ſubjectiven Ich völlig Unabhängigen, unter dem Namen des An ſich, als des abſoluten Subject-Objects, mit gänzlicher Abſtraction von der Subjectivität der intellectuellen Anſchauung, durch die abſolute Erkenntnißart ſich erhebt, indem ſie in der Idee dieſes Abſoluten den Gegenſatz zwiſchen Sub-

jectivität und Objectivität (dem Ich und Nicht-Ich) gänzlich vertilgt, und es als dasjenige erkennt, was weder Subject noch Object, eben so wenig aber auch beides zugleich, sondern die Einheit davon in solcher Art ist, daß es beide in Bezug auf die reflectirte (erscheinende) Welt schlechthin vereiniget, ohne selbst von dem einen oder dem andern etwas in sich zu haben.

Mit dieser Erklärung war der eigenthümliche Charakter des ausschließend so benannten wahren Idealismus, wodurch derselbe von den ihm vorangegangenen Formen des Kriticismus und des subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre sich unterscheidet, bestimmt ausgesprochen. *)

Wie gelangte nun aber, müssen wir hier wohl fragen, die Speculation zu diesem System des Absoluten, als der absoluten Einheit und Identität des Subjectiven und Objectiven, das nunmehr ausschließend für das System des Idealismus gelten sollte? Und was vermochte sie, dem subjectiven Idealismus zu entsagen, als einem System, in welchem die Philosophie von ihrem wahren Princip abgekommen sey?

Einen befriedigenden Aufschluß über diese Wendung, welche die Speculation zuerst in der Person Schelling's, als des ersten Lehrers des

*) Neue Zeitschr. f. sp. Ph. B. 2. St. 1. §. 1.

Syſtems der abſoluten Identität, genommen, gibt uns die, durch das Studium der Naturwiſſenſchaften veränderte Denkart und Ueberzeugung dieſes ſpeculativen Denkers ſelbſt, welche Veränderung nicht ohne wirkſamen Einfluß auf die neue, höhere Tendenz ſeiner Speculation ſeyn konnte. Wir finden es mit Herbart ganz natürlich, daß Schelling, welcher Phyſik, Chemie und Phyſiologie ſtudirt, nicht ſtrenger Idealiſt bleiben konnte. Wie hätte er wohl nach einer, durch ein eifriges Studium mit dieſen realen Wiſſenſchaften gemachten, vertrauten Bekanntſchaft, noch bei dem ſtreng idealiſtiſchen Grundſatze, zu dem er ſich mit Fichten Anfangs bekannt, beharren können: daß das Ich Alles ſey; alles Seyn nämlich und alle Realität, als deren alleinige Quelle, enthalte, und daß es ſonach keine Realität außerhalb des Ich's gebe. Dieſes ſubjectiv-idealiſtiſche Princip vernichtete alle Realität der Natur, als des dem Ich entgegengeſetzten Nicht-Ichs, und machte dieſelbe zu einem bloßen Negativen, einem abſoluten Nichts, von welchem ſich ſchlechterdings nichts weiter, als ſeine bloße Entgegenſetzung gegen alle Realität ausſagen läßt. Das Studium der Naturwiſſenſchaften mußte vielmehr ganz natürlich in dem ſpeculativen Denker den Gedanken erzeugen: ob ſich nicht auch von der Natur, die Realität derſelben als des Objects realer Wiſſenſchaften anerkennend und

voraussetzend, eine speculative Ansicht gewinnen lasse, dadurch, daß ein höchstes Princip ihrer Erklärung ausfindig gemacht und als Bedingung der Construction der Natur aufgestellt würde. Aber welches andere Princip konnte zur Begründung und Ausbildung einer Naturphilosophie tauglich seyn, als die Idee des Unbedingten? Denn ist es überhaupt die unnachlaßliche Aufgabe der Philosophie, eine Wissenschaft des Absoluten zu seyn: so mußte nothwendig auch eine Philosophie der Natur, sollte sie überall diesen Namen verdienen, vom Unbedingten ausgehen. Die Idee zu einer solchen Philosophie wurde demnach gefaßt, und der Naturphilosoph mochte es indessen ignoriren, daß er als Idealist alle Realität dem Ich bereits verliehen und dasselbe als das Unbedingte gesetzt hatte. Die Speculation verlangte nun ein Mal auch für eine Naturphilosophie das Unbedingte. Obschon nun die Frage: wo das Unbedingte liege? von dem strengen Idealisten für das Ich bereits entschieden war: so konnte ja doch fürs erste zum Behuf einer bloßen Hypothese der Versuch gemacht werden, ob ein, in der Abhandlung vom Ich, als Princip der Philosophie, bereits angedeuteter Gedanke von einem vollkommenen Parallelismus der beiden einander entgegengesetzten Systeme des Ichs und des Nicht-Ichs, die Probe der Richtigkeit in der Ausführung bestehen möge. Muß man nämlich, wie

Syſtems der abſoluten Identität, genommen, gibt uns die, durch das Studium der Naturwiſſenſchaften veränderte Denkart und Ueberzeugung dieſes ſpeculativen Denkers ſelbſt, welche Veränderung nicht ohne wirkſamen Einfluß auf die neue, höhere Tendenz ſeiner Speculation ſeyn konnte. Wir finden es mit Herbart ganz natürlich, daß Schelling, welcher Phyſik, Chemie und Phyſiologie ſtudirt, nicht ſtrenger Idealiſt bleiben konnte. Wie hätte er wohl nach einer, durch ein eifriges Studium mit dieſen realen Wiſſenſchaften gemachten, vertrauten Bekanntſchaft, noch bei dem ſtreng idealiſtiſchen Grundſatze, zu dem er ſich mit Fichten Anfangs bekannt, beharren können: daß das Ich Alles ſey; alles Seyn nämlich und alle Realität, als deren alleinige Quelle, enthalte, und daß es ſonach keine Realität außerhalb des Ich's gebe. Dieſes ſubjectiv-idealiſtiſche Princip vernichtete alle Realität der Natur, als des dem Ich entgegengeſetzten Nicht-Ichs, und machte dieſelbe zu einem bloßen Negativen, einem abſoluten Nichts, von welchem ſich ſchlechterdings nichts weiter, als ſeine bloße Entgegenſetzung gegen alle Realität ausſagen läßt. Das Studium der Naturwiſſenſchaften mußte vielmehr ganz natürlich in dem ſpeculativen Denker den Gedanken erzeugen: ob ſich nicht auch von der Natur, die Realität derſelben als des Objects realer Wiſſenſchaften anerkennend und

vorausſetzend, eine ſpeculative Anſicht gewinnen laſſe, dadurch, daß ein höchſtes Princip ihrer Erklärung ausfindig gemacht und als Bedingung der Conſtruction der Natur aufgeſtellt würde. Aber welches andere Princip konnte zur Begründung und Ausbildung einer Naturphiloſophie tauglich ſeyn, als die Idee des Unbedingten? Denn iſt es überhaupt die unnachlaßliche Aufgabe der Philoſophie, eine Wiſſenſchaft des Abſoluten zu ſeyn: ſo mußte nothwendig auch eine Philoſophie der Natur, ſollte ſie überall dieſen Namen verdienen, vom Unbedingten ausgehen. Die Idee zu einer ſolchen Philoſophie wurde demnach gefaßt, und der Naturphiloſoph mochte es indeſſen ignoriren, daß er als Idealiſt alle Realität dem Ich bereits verliehen und daſſelbe als das Unbedingte geſetzt hatte. Die Speculation verlangte nun ein Mal auch für eine Naturphiloſophie das Unbedingte. Obſchon nun die Frage: wo das Unbedingte liege? von dem ſtrengen Idealiſten für das Ich bereits entſchieden war: ſo konnte ja doch fürs erſte zum Behuf einer bloßen Hypotheſe der Verſuch gemacht werden, ob ein, in der Abhandlung vom Ich, als Princip der Philoſophie, bereits angedeuteter Gedanke von einem vollkommenen Parallelismus der beiden einander entgegengeſetzten Syſteme des Ichs und des Nicht-Ichs, die Probe der Richtigkeit in der Ausführung beſtehen möge. Muß man nämlich, wie

dort (S. 15 und 16) behauptet wird, bei durchgängiger Consequenz, die Sätze beider Systeme durchaus verwechseln können, wenn man nur bei dem Einen statt des Ich's Nicht-Ich, bei dem Andern statt des Nicht-Ichs Ich setzt: so müssen ja beide Systeme ganz gleich fortgehen; was in dem einen vom Ich behauptet wird, muß in dem andern vom Nicht-Ich behauptet werden können, und umgekehrt. Der Versuch wurde nun wirklich gemacht, und der Erfolg entsprach der Erwartung. Die Ausführung bewies gleich einer Rechnungsprobe die Richtigkeit der Hypothese. Die beiden, von der Schelling'schen Speculation ausgebildeten Systeme der Naturphilosophie und des transscendentalen Idealismus, hatten nämlich zu dem merkwürdigen und überraschenden Resultate geführt, daß die Natur der Intelligenz bis zu einem gewissen Puncte völlig gleich sey; mit dem Ich gleichen Schritt halte, und dieselben Potenzen mit ihm durchlaufe. Findet sich nun, bis zu einem gewissen Puncte, zwischen dem Ich und der Natur (dem Nicht-Ich) eine völlige Gleichheit: so muß unstreitig auch beiden, der Natur wie der Intelligenz, und mit ihnen zugleich den beiden Wissenschaften, welche das Nicht-Ich oder das Ich zu ihrem Object haben, der Naturphilosophie also und Transscendentalphilosophie, die ganz gleiche Realität zugestanden werden.

Dieſe Entdeckung, daß in theoretiſcher Rückſicht — da nämlich die Gränze, bis zu welcher die Gleichheit geht, eben die der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie iſt — dieſe Gleichheit ſich bewährt, mußte natürlich auch die Ueberzeugung zur Folge haben, daß es in theoretiſchem Betracht darum ganz gleichgültig ſeyn müſſe, ob man das Objective (die Natur, als das Nicht-Ich) oder das Subjective (die Intelligenz oder das Ich), zum Erſten mache.

Wird von dem Objectiven, als dem Erſten, ausgegangen: ſo erhält man ein Syſtem der Naturphiloſophie, in welchem der Idealismus von der objectiven Seite ſich darſtellt. Wird dagegen vom Subjectiven, dem Ich, ausgegangen: ſo gibt dieſes zum Product ein Syſtem des ſubjectiven Idealismus, welches im Gegenſatze mit dem erſtern, ein Syſtem der Transſcendentalphiloſophie zu nennen iſt. Dem einſeitigen Idealismus, in ſeiner reinen und bloßen Subjectivität, wurde dergeſtalt ein objectiver Idealismus an die Seite geſetzt.

Dieſelbe Entdeckung von dem Parallelismus der Natur und Intelligenz, und die Anerkennung der gleichen Realität des Subjectiven und des Objectiven, oder des Ichs und des Nicht-Ichs, in theoretiſcher Beziehung, mußte nun aber auch ganz natürlich die wichtige und bedeutende Frage

herbeiführen: woher diese Harmonie zwischen der Natur und der Intelligenz? —

Auf diese Frage finden wir schon eine deutliche und bestimmte Antwort in Schelling's System des transscendentalen Idealismus, welches ein nothwendiges Gegenstück zu des Verfassers naturphilosophischen Werken seyn sollte.

„Die Harmonie zwischen dem absolut Subjectiven und dem absolut Objectiven (heißt es daselbst S. 433 u. 434) ist allein denkbar durch etwas Höheres, welches selbst weder Subject noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität seyn kann, als der einzig mögliche Grund der Identität zwischen dem Subjectiven und dem Objectiven."

Diese absolute Identität ward nun als das alleinige, ächte Princip des wahren Idealismus anerkannt, der weder ein bloß subjectiver noch ein bloß objectiver; d. h. weder ein System idealistischer noch realistischer (Natur) Philosophie seyn konnte, sondern beide vielmehr unter sich befaßt, und beiden die gleiche relative Realität verleiht, die ihnen lediglich als besondere Ausdrucksweisen des Absoluten zukommen kann, ohne welches sie — das Ich sowohl wie die Natur — an sich Nichts seyn würden.

Nun erst wurde auch zugleich die Entdeckung gemacht, daß Spinoza schon die Philosophie zu

dieſem höchſten Standpuncte der Erkenntniß des Abſoluten erhoben habe. Der Lehrer der abſoluten Identität nahm nicht nur ein Urtheil zurück, das er einſt als ſtrenger Idealiſt über den Grundirrthum des ſpinoziſtiſchen Syſtems gefällt, welches er in ſeinem Fundamente durch das idealiſtiſche Princip aufzuheben gedachte, ſondern bekannte auch ausdrücklich, daß Spinoza die intellectuelle Anſchauung, als alleiniges Princip der höchſten Erkenntnißart, und als Organ der alleinwahren Philoſophie mit einer Klarheit erkannt habe, wie Wenige vor ihm und beinahe Keiner nach ihm *). Durch dieſe Erklärung beſtätigte ſonach der neuere abſolute Identitätsphiloſoph das Urtheil Jacobi's: „daß Spinoza in Abſicht des Syſtems der abſoluten Identität nicht bloß Vorläufer, ſondern ſelbſt Erfinder und erſter Lehrer deſſelben geweſen ſey, indem das neue Syſtem, welches er ſchöpferiſch begründete, in der That und Wahrheit Eines und daſſelbe ſey mit dem neueſten der Object-Subjectivität, oder der abſoluten Identität des Seyns und Bewußtſeyns.“ — Daß es in Anſehung der Grundidee Eines und daſſelbe ſey, das hat auch wirklich der neuere abſolute Identitätslehrer durch die That bewieſen in denjenigen Darſtellungen ſeines eigenen Syſtems, bei welchen er ſich

*) Neue Ztſchr. f. ſp. Phyſ. B. 1. St. 1. §. 1. S. 22. 23.

an den ältern Identitätslehrer genau angeſchloſſen, mit der Verſicherung, daß er denjenigen ſpeculativen Denker, welchem er dem Inhalte und der Sache nach am meiſten ſich annähere, auch in der ſtrengen Methode nachzukommen, bemüht geweſen ſey.

Dem Gange folgend, welchen die Speculation in der Geſtaltung und Ausbildung des Grundgedankens von der abſoluten Einheit und Allheit unter dem Einfluſſe und der Leitung des Princips des Idealismus unſrer neuern Philoſophie genommen, beginnen wir unſre nunmehr folgende hiſtoriſche Darſtellung mit derjenigen Form, welche jene ältere abſolute Identitätslehre durch Schelling, während der frühern Periode ſeiner ſpeculativen, in progreſſiver Ausbildung des abſoluten Identitätsſyſtems begriffenen Thätigkeit, erhalten. — In dieſer erſten iſt, zum Theil wenigſtens, der Urſprung der zweiten, zunächſt auf ſie gefolgten Form und Ausbildungsweiſe zu ſuchen, welche wir in der von Schelling ſogenannten verbeſſerten Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre antreffen, nachdem dieſelbe bei dem Uebergange ihres Urhebers vom (ſubjectiven) Idealismus zum Realismus, aus einer abſoluten Ichheitslehre in eine ſpeculative Gotteslehre war umgeſchaffen worden. — Von jener erſten, wie von dieſer zweiten Form, unterſcheidet ſich eine dritte, in welcher dieſelbe Lehre

unter dem Charakter eines, auf den Naturalismus gegründeten Theismus aufgetreten ist, nachdem der Urheber des neuern absoluten Identitätssystems, seiner eignen ausdrücklichen Versicherung zufolge, von dem Wege des Spinoza aufs bestimmteste abgelenkt war, und seinen naturphilosophischen Pantheismus späterhin zu einem, auf den Naturalismus gegründeten Theismus umgeschaffen hatte. — In ihrer neuesten Gestalt und Ausbildungsweise erscheint endlich die Eine und dieselbe Idee in demjenigen System dogmatisch-idealistischer Speculation, welches mit dem Namen einer Wissenschaft der objectiven Logik bezeichnet worden.

Auf diese vier Hauptformen für unsern Zweck uns beschränkend, wird demnach unsre historische Darstellung in die folgenden vier Abschnitte zerfallen.

Anmerkung.

Durch diese Beschränkung soll hoffentlich, auch in Beziehung auf die dogmatisch-idealistischen Formen und Ausbildungsweisen der pantheistischen Speculation in unsern neuesten Philosophen-Schulen, der Vollständigkeit kein wesentlicher Abbruch geschehen seyn, indem es, zumal für den Zweck

eines bloßen Beitrags zur Geſchichte und Kritik dieſer Lehre, ſchon genügt, nur die Hauptformen und vorzüglichſten Ausbildungsweiſen der gedachten Lehre aufgeführt zu haben. — Das Schlimme bei der ganzen Sache wäre nur, wenn auch dem Verfaſſer dieſer Schrift daſſelbe ſollte begegnet ſeyn, was der berühmte, der Wiſſenſchaft vor kurzem durch den Tod entriſſene Philoſoph Hegel an dem philoſophirenden Theologen Tholuck tadelt, daß er ſich nämlich, gleich dieſem, vom Anfange bis zum Ende ſeines Buches, in das gäng und gäbe Gerede von dem Pantheismus habe gehen laſſen, irre geleitet durch die ſchlechten und ſeichten Vorſtellungen von demſelben, welche nur die Täuſchung mit der leeren und abſtracten Einheit und Identität möglich mache nnd herbeiführe, und die nur aus der eignen nothwendigen Conſequenz der ſchlechten Vorſtellungen von Gott und der Welt hervorgehen könnten. Hierüber hatte auch der gedachte Philoſoph in der Schlußanmerkung ſeiner Encyklop. der philoſ. Wiſſ. (2te u. 3te Ausgabe) weitläuftig geſprochen und zu erweiſen geſucht, daß alle, gegen die Philoſophie gerichtete Beſchuldigung des Pantheismus lediglich auf dergleichen ſchlechten Vorſtellungen beruhe, die nur einem ſchaalen Pantheismus gelten könnten; weshalb denn auch die Philoſophie jene fälſchlich gegen ſie vorgebrachte Beſchuldigung, ſammt den ſchlechten

Vorſtellungen, worauf dieſelbe ſich gründet, mit Fug und Recht zurückweiſen und dagegen proteſtiren dürfe. — Wir haben uns dergleichen ſchlechte Vorſtellungen wohl nicht vorzuwerfen, und dennoch mochten wir keinen Anſtand nehmen, die bisher von uns dargeſtellten ſpeculativen Lehren von Gott und der Welt unter dem gemeinſamen Titel pantheiſtiſcher Lehren aufzuführen; und eben ſo wenig tragen wir Bedenken, die nun folgenden, an deren Eingange wir ſtehen, als beſondere, durch das Princip des Idealismus auf mancherlei Weiſe modifizirte Formen derſelben alten Lehre, in die Reihe pantheiſtiſcher Religionsphiloſophien aufzunehmen. — Haben wir nun den pantheiſtiſchen Grundbegriff nicht unrichtig gefaßt und beſtimmt; wie denn auch ſchon ſo manche Andere auf die nämliche, mit der unſrigen übereinſtimmende Weiſe, denſelben, im Spinozismus und Pantheismus überhaupt herrſchenden, und dieſen Syſtemen eigenthümlichen Grundgedanken, ja wie auch ſelbſt Leibnitz, der entſchiedne Widerſacher des Spinoza, als Lehrer der Monadologie, desgleichen Kant (ſ. deſſen Kritik der Urtheilskraft S. 373 u. 406) den allgemeinen pantheiſtiſchen Grundbegriff gefaßt und beſtimmt haben: ſo leidet es wohl gewiß keinen Zweifel, daß der ſo beſtimmte pantheiſtiſche Grundbegriff auch auf die in unſere Darſtellung aufgenommenen neueſten idealiſtiſch

dogmatiſchen Religionsphiloſophien anwendbar ſey, weil er auch in dieſen unter einer oder der andern Geſtalt ſich wieder findet, und ganz und gar nicht zu verkennen iſt. — Daß nun aber auch die verſchiedenen Grundformen der Emanation aus einer allgemeinen Geſchichte pantheiſtiſcher Syſteme nicht auszuſchließen ſeyen, das glauben wir immer noch, außer mehrern andern, an ſeinem Orte (im 2ten Abſchn. des 1ſten Bdes) angeführten Gründen; auch aus dem von Schelling (in den philoſ. Unterſ. über die menſchl. Freiheit (S. 425) beigebrachten einleuchtenden Grunde rechtfertigen zu können, daß nämlich „die Emanationslehre eine urſprüngliche Exiſtenz der Dinge in Gott, und ſomit den Pantheismus offenbar vorausſetzt, dem ſie mithin am wenigſten entgegengeſetzt werden könne.“ —

Wollte jedoch eine Philoſophie gegen den ihr beigelegten Titel des Pantheismus darum proteſtiren, weil in ihr das Abſolute oder Gott nicht bloß als abſolute Subſtanz, ſondern auch als abſoluter Geiſt beſtimmt und anerkannt werde: ſo würden wir den Freunden und Sachwaltern einer ſolchen Philoſophie einen Ausſpruch deſſelben abſoluten Identitätslehrers entgegenſtellen, welcher ſelbſt erklärte, daß er nichts dagegen habe, wenn man ſein Syſtem eines auf den Naturalismus gegründeten Theismus, darum, weil in Bezug auf das

Abſolute ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze verſchwinden, Pantheismus nennen wolle. In den ſo eben erwähnten philoſ. Unterſ. u. ſ. w. behauptet nämlich Schelling geradezu, „es ſey ein Irrthum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet ſey; eine Meinung, die nur aus Verwechſelung deſſelben mit einſeitigem Realismus entſtehen konnte. Denn — fügt er hinzu — ob es einzelne Dinge ſind, die in einer abſoluten Subſtanz, oder eben ſo viele einzelne Willen (alſo endliche Intelligenzen), die in einem Urwillen (als dem allein ſubſiſtirenden abſoluten Geiſte) begriffen ſind, iſt für den Pantheismus, als ſolchen, ganz einerlei. Er iſt in dem erſten Fall realiſtiſch, in dem andern idealiſtiſch; der Grundbegriff aber bleibt derſelbe.“ — Mit dieſem Urtheile Schelling's vollkommen einverſtanden, und überhaupt auf ſolche Autoritäten, wie die eines Leibnitz, Kant's, Schelling's und ſo mancher Anderer, in Anſehung ihrer vom Pantheismus und Spinozismus gefaßten Anſichten uns berufend; Autoritäten, die wir als Stützen zu Sicherſtellung unſers eignen allgemeinen pantheiſtiſchen Grundbegriffes gar nicht verſchmähen wollen, hat uns der in unſern Tagen erhobene und noch immer fortdauernde Streit über

die wahre oder falſche Bedeutung, den richtigen Gebrauch oder den Mißbrauch des Begriffs vom Pantheismus an einen Ausſpruch erinnert, den einſt Leſſing in einer gewiſſen Streitſache gegen Eberhard, den Verfaſſer der neuen Apologie des Sokrates, gebrauchte, da dieſer Ausſpruch, wie uns dünkt, auf unſern heutigen pantheiſtiſchen Streit nicht unpaſſend, mutatis mutandis, ſich anwenden ließe. Wie nämlich Leſſing in Beziehung auf jene Streitſache mit Eberhard ausrief: O meine Freunde! warum ſollten wir ſcharfſinniger als Leibnitz, und menſchenfreundlicher als Sokrates ſcheinen wollen? ſo glauben auch wir auf eine ähnliche Weiſe unſre Meinung in Beziehung auf die pantheiſtiſche Streitfrage ausſprechen zu dürfen. Es ſey uns demnach vergönnt, denen Allen, die eine Lehre, welche Gott in die Welt, und die Welt in Gott hineinverſetzt, und dergeſtalt Gott in der Welt und die Welt in Gott erblicken läßt, möge immerhin auch eine ſolche Lehre in ihrem allein ſubſiſtirenden Urweſen und Urſeyn den abſoluten Geiſt anerkennen, für keine pantheiſtiſche wollen angeſehen wiſſen, im Sinne und Geiſte Leſſing's zuzurufen: O meine Freunde! warum ſollten wir (in Beſtimmung der Begriffe von Pantheismus und Spinozismus) ſcharfſinniger als Leibnitz und Kant; und (in Betreff unſers philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſes aus

Scheu und Furcht vor einem verrufenen Ketzernamen) zurückhaltender ſcheinen wollen, als Schelling! —

Und ſo tragen wir denn — wie ſchon geſagt — kein Bedenken, die am Schluſſe der voranſtehenden Einleitung bereits näher bezeichneten ſpeculativen Lehren von Gott und der Welt, unter dem Charakter unſerer modernen idealiſtiſchen Hauptformen und Ausbildungsweiſen der alten kosmotheiſtiſchen Lehre des Ἓν καὶ πᾶν, in die Reihe der vorangegangenen ältern Formen zu ſtellen, und mit ihnen demnach die bis auf unſere Tage fortgeführte Geſchichte der Schickſale jener Lehre zu beſchließen.

Mehrere öffentliche, theils in zwei theologiſchen, die gute Sache des Rationalismus fördernden Zeitſchriften (der Oppoſitionsſchrift für Chriſtenthum und Gottesgelahrtheit, und der kritiſchen Predigerbibliothek), theils in allgemeinen kritiſchen Litteraturblättern (namentlich der Halliſchen und der Leipziger Litt. Zeit., desgl. den Göttinger gelehrten Anzeigen) befindlichen Anzeigen und Beurtheilungen dieſes Beitrages zu einer allgemeinen Geſchichte des Pantheismus, haben ſich auf eine günſtige Weiſe für den Werth und das Verdienſtliche unſerer, auf den ſchon an ſich, und zumal auch noch in beſonderer Beziehung auf das Zeitintereſſe, wichtigen und bedeutenden Gegenſtand,

verwandten Bemühungen erklärt. Mögen wir nun unſere dankbare Anerkennung des Beifalls, durch welchen uns vornehmlich die Verfaſſer der, in die Leipz. Litt. Zeit. und in die kritiſche Predigerbibliothek, eingerückten ausführlichen und ſo gehaltvollen Recenſionen, wie des erſten, ſo insbeſondre auch des zweiten Bandes, zu Vollendung des mit dieſem dritten Bande geſchloſſenen Werkes ermuntert und ermuthiget, auch unſerer Seits dadurch, thätig zu erweiſen vermocht haben, daß wir ihre billigen Forderungen und Erwartungen, in Anſehung weſentlicher Hauptpunkte wenigſtens, nicht ganz unbefriediget gelaſſen.

Erſter Abſchnitt.

Die abſolute Identitätslehre in der Form einer Naturphiloſophie, als Vernunftwiſſenſchaft des Göttlichen.

Bevor wir an die Darſtellung der Hauptlehren der genannten naturphiloſophiſchen Wiſſenſchaft des Göttlichen gehen, müſſen wir uns erſt zu der Quelle hinführen laſſen, aus welcher der Urheber dieſer Wiſſenſchaft den Stoff und Gehalt zu derſelben genommen hat. Da er in einer abſoluten Erkenntnißart, genannt intellectuelle Anſchauung, dieſe Quelle entdeckt zu haben meint: ſo müſſen wir uns vor Allem mit der Natur und dem Weſen dieſer Erkenntnißart näher bekannt machen, nach der Beſchreibung, die uns davon, vornehmlich in der neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik gegeben worden, woſelbſt §. II. S. 33—48 der Beweis geführt wird, daß es einen Punct gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt Eins ſind. In dieſes Einsſeyn wird daſelbſt die vorgebliche abſolute Erkenntnißart oder intellectuelle Anſchauung geſetzt.

I.

Beſchreibung dieſer intellectuellen Anſchauung, als Princips und Organs der Philoſophie des Abſoluten.

Wie ſchon Spinoza, der Vorgänger, ſo unterſcheidet auch Schelling, der Nachfolger, die abſolute Erkenntnißart ſcharf und beſtimmt von der bloßen Verſtandeserkenntniß, welche lediglich im Zurückführen des Beſondern auf das Allgemeine, und dem Schließen von der Wirkung auf die Urſache, vom Bedingten auf die Bedingung, und umgekehrt, beſteht. Da dieſe, an ſich unwahre und unreelle, Verſtandeserkenntniß das Princip alles Dogmatismus in der Philoſophie iſt: ſo hat auch, nach der Erklärung des neuern abſoluten Identitätslehrers, nur Mißkennen der abſoluten, an ſich weder identiſtiſchen noch realiſtiſchen Philoſophie im Spinozismus, den ſpeculativen Denker Spinoza, welcher in der abſoluten Erkenntnißart das Organ und Princip der Philoſophie fand, zum Dogmatiker ſtempeln können. — Die, von der bloßen Verſtandeserkenntniß zu unterſcheidende, abſolute Erkenntnißart wird nun auch intellectuelle Anſchauung genannt. — Anſchauung: weil das Denken und Seyn in ihr abſolut gleich geſetzt iſt; und intellectuelle Anſchauung: weil ſie Vernunft-Anſchauung iſt, und als Erkenntniß zugleich abſolut Eins mit dem Gegenſtande der Erkenntniß. Dieſe abſolute Erkenntniß von der Einheit des Denkens und Seyns, oder des Subjectiven und des Objectiven, ſchlecht-

hin und an und für ſich, iſt darum unmittelbar auch eine Erkenntniß des Abſoluten ſelbſt mit Aufhebung alles Differenzverhältniſſes zwiſchen ihm als Erkanntem, und dem Subject, als Erkennendem. Iſt nämlich das abſolute Erkennen nur als ein ſolches zu denken, in welchem Denken und Seyn ſelbſt nicht entgegengeſetzt, ſondern die beiden, in ihm ſelbſt, dem abſoluten Erkennen, ungetrennten, völlig gleichen Formen ſind; und iſt es ferner unmittelbar durch die Idee des Abſoluten ſelbſt klar, daß in ihr eine gleiche abſolute Einheit der Idealität und Realität, des Denkens und Seyns, gedacht werde: ſo wird in jener abſoluten Erkenntniß das Abſolute formell ausgedrückt. Und dieſe formell-abſolute Erkenntniß, d. i. die Erkenntniß des Abſoluten der Form nach, beſtehend in der Einheit des Denkens und des Seyns, iſt eo ipso auch eine Erkenntniß von dem Weſen des Abſoluten, da die Form zugleich das Abſolute ſelbſt iſt, und die Einheit und Indifferenz des Weſens und der Form nothwendig zu ſeiner Idee gehört. — Weil nun bei dem Abſoluten einzig und allein die Bedingung der unmittelbaren Evidenz, Einheit des Weſens und der Form, möglich iſt: ſo gibt es alſo auch nur von dem Abſoluten eine unmittelbare Erkenntniß, d. i. eine ſolche, die mit ihrem Gegenſtande abſolut Eins ſeyn kann, welches einzig und allein in Anſehung des Abſoluten denkbar iſt. —

Dieſe unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten, und die in ihr liegende Einſicht der Einzigkeit des Punctes, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelber Eins ſind, wie ſie die erſte ſpeculative Erkenntniß,

das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philoſophie iſt; ſo iſt ſie insbeſondre auch das Princip, wodurch der Gegenſatz des Idealismus und des Realismus abſolut vertilgt wird. Denn in der, ohne alle Beziehung ſchlechthin abſoluten, intellectuellen Anſchauung wird das abſolute Erkennen zugleich als das Reale κατ' ἐξοχήν — das Abſolute ſelbſt — erkannt; ſo wie das Reale hinwiederum, wofern es nur wirklich das abſolute Seyn iſt, ein Seyn in den Ideen, und, als ſchlechthin abſolut, in der Idee aller Ideen, dem abſoluten Erkennen, ſeyn muß. Darum alſo iſt dieſe abſolute Erkenntnißart das lebendige Princip der Philoſophie, wodurch das Endliche und Unendliche abſolut gleich geſetzt werden; — ſie iſt das Princip alles Begreifens durch Vernunft. Die Vernunft nämlich, als die totale Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven, iſt ein Wiſſen Gottes, welches ſelbſt in Gott iſt; und ihre Erkenntniß von Gott iſt nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat; das heißt: ſie iſt ſelbſt das Seyn Gottes und in dieſem Seyn. Man kann daher von der Vernunft auch nicht ſagen, daß ſie die Idee Gottes nur habe, da ſie ja ſelbſt dieſe Idee iſt, und nichts außerdem.

Iſt ſonach die Vernunfterkenntniß von Gott eine unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen durch das Göttliche; und iſt die Vernunft, als das Erkennende des Göttlichen, ſelbſt das Göttliche, als das Erkannte, weil es nicht ein Verſchiedenes iſt, welches erkennt, und welches erkannt wird, ſondern nur Ein und daſſelbe — Gott: ſo gibt es keine Ahnung des Göttlichen, und

auch keinen Glauben an Gott, den man höher ſetzen könnte, als eine Erkenntniß Gottes, die ſelbſt das Seyn in Gott iſt. —

Das Weſen der Philoſophie, als Vernunftwiſſenſchaft, beſteht demnach in der evidenten Einſicht, daß es nicht ein abſolutes Wiſſen gebe, und außerdem noch ein Abſolutes, ſondern daß beides vielmehr abſolut gleich zu ſetzen ſey, da uns die, mit ſeinem Weſen identiſche, abſolute Form des Abſoluten, als die lebendige Idee deſſelben einverleibt iſt, ſo daß unſre Erkenntniß in ihm, und es ſelbſt in unſrer Erkenntniß iſt, und wir in ihm ſo klar zu ſehen vermögen, wie wir in uns ſelbſt ſehen, und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andre Erkenntniß tiefes Dunkel iſt.

Wenn der Sinn das Unendliche nur in ſeiner verworrenen Fülle ohne die Einheit ſchaut, der Verſtand dagegen nur die leere Einheit erkennt ohne die Unendlichkeit: ſo iſt es die Vernunft allein, welche die Idee des Abſoluten erkennt als eine ſolche, die, weil ſie ſchlechthin untheilbar iſt, jeder Abſtraction widerſteht; daher denn der Verſtand keinen Theil an derſelben haben kann, und die Wiſſenſchaft des Abſoluten darum auch nur Vernunftwiſſenſchaft ſeyn kann.

Als Princip eines, mit dem Abſoluten ſelbſt identiſchen Wiſſens, muß aber auch die Vernunft als abſolut gedacht werden, d. h. mit gänzlicher Abſtraction von allem Subjectiven und Objectiven, als totale Indifferenz deſſelben. — Denken wir nun ſo abſolut die Vernunft: ſo werden wir auch unmittelbar inne, daß außer ihr nichts ſeyn könne, ſondern alles in ihr

ſey. Da nun die Vernunft durch jene Abſtraction zu dem wahren An ſich wird, welches eben in den Indifferenzpunct des Subjectiven und Objectiven fällt: ſo iſt darum ihre Erkenntniß eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich, d. i. wie ſie in der Vernunft ſind. — Gibt es nun keine Philoſophie als nur vom Standpuncte des Abſoluten, und iſt die als abſolut gedachte Vernunft das Abſolute, und alſo Eins mit der abſoluten Identität: ſo kann auch der Standpunkt der Philoſophie kein anderer ſeyn, als der Standpunct der Vernunft.

Das Syſtem dieſer Vernunftwiſſenſchaft des Abſoluten und Göttlichen unterſcheidet ſich nun nicht allein von allen dogmatiſchen Syſtemen, welche auf dem Verſtandesprincip einer bloß abſtracten Erkenntnißweiſe beruhen; ſondern auch von dem Kriticismus, als einem negativen Idealismus, ja ſelbſt von dem poſitiven, jedoch nur ſubjectiven Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, als abſoluter Ichheitslehre, da in ihnen allen die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten unmöglich iſt, nach welcher das Weſen deſſelben in abſoluter Idealität beſteht, die als ſolche eben auch abſolute Realität iſt. *)

*) Neue Ztſchr. f. ſp. Phyſ. §. II. vgl. die ält. Ztſchr. B. 2. H. 2. desgl. die Aphorismen ꝛc. B. I. S. 12—18.

II.

Darstellung des, auf das Vernunftprincip der absoluten Erkenntnißart, oder intellectuellen Anschauung, gegründeten Systems einer naturphilosophischen Vernunftwissenschaft des Absoluten und Göttlichen.

Den Hauptinhalt dieses Systems werden wir in seiner Vollständigkeit auffassen können durch Darlegung seiner wesentlichsten und wichtigsten Lehrsätze 1) von Gott, als dem Gegenstande der ersten Erkenntniß; 2) von dem absolut realen, Gottgleichen Universum; 3) von der Sinnenwelt, und dem Verhältnisse der endlichen Existenz zu dem Unendlichen oder zu Gott; 4) von dem Princip der Endlichkeit und dem Verhältnisse der, von ihrer praktischen Seite hier betrachteten, Philosophie der absoluten Identität, zu den Grundlehren der Sittlichkeit und Religion. *)

1.

Betrachtung der Idee Gottes in ihrer Einfachheit, als absoluter Identität, des Subjectiven und Objectiven, oder des Erkennens und Seyn's überhaupt.

Wenn das Wesen des Absoluten an und für sich uns nichts offenbart; — wenn es vielmehr mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforsch-

*) s. Schellings Zeitschr. für specul. Physik B. II. H. 2. (vom J. 1801.) — Neue Zeitschr. ꝛc. B. II. St. 1 u. 2. §§. IV. V. VI. — Aphorismen über die Naturphilos. (Jahrb. der

lichen Stille und Verborgenheit uns erfüllt: wie mag da überall auch nur irgend eine Erkenntniß des Absoluten für uns möglich seyn, und wie mag jene Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag sich verwandeln? — Als Antwort auf diese Frage weist uns die Naturphilosophie, als Vernunftwissenschaft des Absoluten, an die ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form, die sie den Tag nennt, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen; das Licht, worin wir das Absolute klar erkennen, und den ewigen und allgemeinen Mittler zwischen dem Absoluten und der Erkenntniß, indem diese nur durch jene zum Ewigen und Absoluten selbst gelangt. Wenn nämlich in dem Absoluten, kraft seiner Idee, kein Unterschied seyn kann des Wesens und der Form: so ist ja das absolute Erkennen, als formelles, d. i. als die ewige und nothwendige Form des Absoluten, nothwendig auch das Absolute an und für sich selbst dem Wesen nach. Wie demnach das Absolute im Erkennen der Form nach, die absolute Einheit des Denkens und des Seyn's, oder des Idealen und des Realen ist: so muß es auch wegen der Indifferenz des Wesens und der Form, dem Wesen nach diese Einheit seyn.

Das Innere des Absoluten, oder das Wesen desselben, kann demnach, da im Absoluten eben dadurch, daß es

---

Medicin als Wiss. Bd. I. Heft 1. u. 2. u. Bd. II. Heft 2.) — Bruno ꝛc. — Philosophie u. Religion. — Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre ꝛc.

abſolut iſt, und indem alles in ihm abſolut iſt, auch nichts unterſcheidbar iſt, nur als abſolute, reine und ungetrübte Identität gedacht werden, und als das Eine, von dem allein lautere, abſolute Identität prädicirt werden kann. Iſt nun die Form des Abſoluten dem Abſoluten ſelber ſeinem Weſen nach gleich: ſo muß ſie nothwendig auch, wie das Abſolute ſelbſt, abſolute Identität, ſchlechthin, einfach, lauter und ohne Entzweiung ſeyn. Es wird mithin in dieſer Form von allem Entgegengeſetzten ſchlechthin nichts, ſondern eben nur die, von dieſem ganz unabhängige, durch ſich ſelbſt abſolute Einheit, gedacht und angeſchaut. In dieſer abſoluten Beziehungsloſigkeit iſt ſonach die Form nichts als Einheit, ohne alle weitere Beſtimmung. Zwar iſt dieſe abſolute Einheit und Einfachheit der Form, die, als ſolche, abſtrahirt von allen Gegenſätzen, welche nicht über, ſondern unter ihr ſind, zugleich auch daſſelbe, was als Einheit des Denkens und des Seyns beſtimmt iſt. Aber jene abſolute, ihrem An ſich nach, mithin als Princip, betrachtete Einheit, wird in ſo fern gar nicht in der Relation einer Einheit, als Einheit der im Reflex getrennten Formen des Idealen und des Realen, betrachtet. Die abſolute Einheit, der Form zugeſchrieben, iſt nämlich, indem ſie abſolut iſt, eine reelle Einheit; als Einheit des Denkens und des Seyn's dagegen, iſt die Form durchaus bloß ideelle Beſtimmung. Was an der Form real iſt, das iſt eben die abſolute Einheit ſelbſt; was dagegen an ihr bloß ideal, iſt eben der Gegenſatz.

Es wird ſonach in dem abſoluten Erkennen die reale Einheit und zugleich die bloß ideale Entgegenſetzung des

Realen und des Idealen begriffen. Wenn darum auch das Absolute beschrieben wird als die Einheit der Einheit und des Gegensatzes: so ist ohne Zweifel unter der ersten Einheit eben die absolute Einheit des für sich selbst und an sich betrachteten Absoluten zu verstehen; in welcher Einheit schlechterdings nichts unterscheidbar und unterschieden ist. — Nennen wir dieses schlechthin betrachtete Absolute das Ewige: so können wir jene Einheit der Einheit und des Gegensatzes ausdrücken als die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen; wodurch denn die absolute Identität unter dem Charakter einer Dreieinigkeit im göttlichen Wesen sich darstellt. — Es ist nämlich Gott oder das Absolute nicht allein als das Ewige, oder als die bloße Indifferenz zu denken, sondern vielmehr als die absolute Einheit und Identität der Differenz und der Indifferenz; da beides, das eine, wie das andere, im Absoluten gleicherweise absolut, das Endliche, wie das Unendliche, jedes dieser Attribute Gottes, selbst göttlich ist; beide also im Absoluten Eins sind, dessen Idee sonach zu bestimmen ist als die Einheit der Einheit und der Entgegensetzung, oder des Endlichen und Unendlichen im Ewigen. —

Die absolute Unwesenheit aller Gegensätze, als bloßer ideeller Bestimmungen, und das reelle Eins seyn derselben im Absoluten, welche verschiedene Namen diese Gegensätze auch immer haben mögen, wird ausgedrückt in dem Satze der Identität: A = A. Dieses Princip der Identität sagt nämlich nichts anderes aus als die ewige copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nichts seyn könnte; also die absolute

Identität des Unendlichen und des Endlichen. Die Bedeutung dieſes Princips A=A iſt darum auch keineswegs die bloß formale, welche die gemeine Logik ihm gibt, ſondern es iſt der höchſte Exiſtenzialſatz, darin das Weſen und der Beſtand aller Exiſtenz ausgeſprochen iſt; da alle Exiſtenz auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjects, als des Prädicirenden, mit einem Prädicate, als dem Prädicirten, beruht, welches letztere an und für ſich ſelbſt nicht ſeyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subject, als dem Prädicirenden, aber iſt. — Der Ausdruck der abſoluten, ſchlechthin untheilbaren Identität des Subjectiven und Objectiven iſt darum gleich dem der Identität des Bejahens (Affirmirens) und des Bejahtſeyn's (Affirmirten). Das Weſen und der Beſtand aller Exiſtenz beſteht nämlich in der abſoluten Einheit des Erkennens und des Seyn's, da Bejahung des Seyn's nichts anders denn eben das Seyn ſelbſt iſt; und daher kein Ding, in ſeinem wahren Weſen gefaßt, bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes ſeyn kann, ſondern immer auch zugleich Selbſtbejahung, oder ein Selbſterkennen. Iſt nun Exiſtenz Selbſtbejahung, und Selbſtbejahung Exiſtenz: ſo muß Gott nothwendig gedacht werden als unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtſeyn von ſich ſelbſt, auf ſchlechthin einfache und untheilbare Weiſe; alſo als die abſolute Identität des Affirmirenden und des Affirmirten; — des Selbſterkennens und des Seyn's. — So gewiß demnach das Abſolute oder Gott das allein wahre Seyn iſt; ſo gewiß iſt er auch ſeine eigne Bekräftigung. Denn wäre das allein wahre göttliche Seyn nicht weſentlich Selbſtbejahung: ſo wäre es

nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt. — Als das ſich ſelbſt Affirmirende — die Selbſtbejahung — exiſtirt demnach Gott durch, und von, und aus ſich ſelbſt. Was Spinoza durch ſeine Definition des Grundbegriffes von Gott, als der causa sui, ausdrückte, wodurch Gott für dasjenige Weſen erklärt wurde, deſſen Natur nicht anders denn als exiſtirend gedacht werden kann: das bezeichnet der neuere Identitätslehrer durch das ſich ſelbſt Affirmiren Gottes, d. h. durch ein Seyn, welches in und durch die Idee Gottes unmittelbar geſetzt iſt, indem in Gott mit dem Affirmirenden, d. i. dem Begriffe, auch zugleich das Affirmirte, d. i. die Exiſtenz geſetzt; alſo Gott vermöge ſeiner Idee durch ſein ſelbſt Affirmiren der Grund ſeines eignen Seyn's iſt: die causa sui. — In der ſchlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, womit Gott ſich ſelbſt bejaht, iſt nun aber begriffen eine actuelle Unendlichkeit, lautere Selbſtbejahung. Denn Gott als die abſolute Identität des Subjectiven und des Objectiven, iſt dieſes auf unendliche Weiſe, in der Affirmation oder Selbſtbejahung; d. i. in der Poſition, womit Gott ſich ſelbſt bekräftiget, iſt begriffen eine Unendlichkeit von Poſitionen, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift. Dieſe, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit betrachtete Affirmation, womit Gott, der durch ſein Weſen die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt iſt, ſich ſelbſt bejaht, iſt das All, welches ſonach, als das abſolut reale Univerſum, nicht ein von Gott Verſchiedenes, ſondern ſelbſt Gott iſt, indem Gott außer der unendlichen Poſition ſeiner ſelbſt nicht noch ein beſonderes von dieſer verſchiedenes Seyn

hat, ſondern eben durch ſein Weſen die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt iſt; ſo wie hinwiederum das allein Reale im All eben in den, in ihm begriffenen Poſitionen der göttlichen Selbſtbejahung beſteht. — *)

2.

Betrachtung der Idee Gottes in ihrer abſoluten Totalität, oder von dem abſolutrealen, Gott gleichen Univerſum. —

Mit der Idee Gottes iſt zugleich das All als abſolute Totalität, oder actuelle Unendlichkeit geſetzt. Das Univerſum alſo, das ſchlechthin reale, iſt ſelbſt Gott, ſofern derſelbe als real oder ſeyend, d. i. in der Fülle ſeines Seyn's und Lebens betrachtet wird. — Den nämlichen Gedanken von der abſoluten Einheit und Allheit des Seyn's, von Spinoza in dem 16ten für das Syſtem deſſelben ſo fruchtbaren Satze ausgeſprochen: aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, drückt der neuere abſolute Identitätslehrer in dem Satze aus: Gott iſt die unendliche Poſition von ſich ſelbſt; d. h. in der Poſition Gottes iſt eine Unendlichkeit von Poſitionen begriffen, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift. — Dieſes abſolut-reale, unerzeugte Univerſum iſt alſo die abſolute Identität ſelber, in ihrer abſoluten Totalität, oder actuellen Unendlichkeit, als alles wahrhaft Seyende

*) N. Ztſchr. §. III. — vergl. Aphorismen ꝛc. B. I. H. I. u. Erl. Schr. ꝛc.

betrachtet. Als das Eine und All, die abſolute Einheit in der Allheit, und der Allheit in der Einheit, iſt darum Gott auch nicht das Höchſte zu nennen, ſondern das ſchlechthin Eine und All; — anzuſchauen nicht als Gipfel oder Ende, ſondern als Alles in Allem — *)

Wie Spinoza Gott beſchreibt als das ens unicum, infinitum; d. i. als das omne esse, et praeter quod nullum datur esse: ſo finden wir auch in der Identitätslehre Gott beſchrieben als dasjenige Weſen, welches allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit erfüllt, indem Gott eben nichts anderes iſt, denn Seyn; und es ſonach eben ſo unmöglich iſt etwas Wirkliches außer Gott, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken. — **) Da die neuere Wiſſenſchaft des Göttlichen das, was weſentlich das Seyn oder die Exiſtenz ſelbſt iſt, mit dem Namen der Subſtanz bezeichnet: ſo iſt alſo Gott, als das allein Reale, die Eine und einzige, unendliche Subſtanz. Dieſe Subſtanz, obgleich ſie alle Dinge und alle Formen in ſich befaßt, beſteht doch immer als daſſelbe, wird ſelbſt nicht vielfach, ſondern iſt nur Eines. —

Eben ſo urſprünglich und ewig als die Subſtanz, oder das Seyende, die Allheit der Dinge iſt, iſt dieſelbe auch die Einheit alles Daſeyns; es gehören alſo alle Dinge, wenn gleich ihre Unendlichkeit unermeßlich iſt, nur zu dem Einen Weſen, deſſen Natur es iſt, alle Dinge zu ſeyn, und in deſſen Einheit ſie daher nothwendig ſich

*) Aphorismen zur Einl. ꝛc. S. 17. N. 50. —

**) Ueb. Schr. S. 14.

durchdringen und ſelbſt eins werden. — So iſt denn die Subſtanz zu betrachten als das ewig Eine und das unendlich Volle; — jenes, in wie fern ſie die Einheit aller Dinge, dieſes, in wie fern ſie alle Dinge iſt. Dieſe ewige copula, oder abſolute Identität der Subſtanz als der Einheit und Allheit der Dinge, iſt die ſchaffende Natur (natura naturans), d. i. diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expanſion und lebendige Contraction aller Dinge in ſich ſelber iſt auf die gleiche Weiſe. — Wie ein organiſches Weſen alle ſeine Theile iſt, und mit denſelben nur Ein unzertrennliches Ganzes ausmacht: ſo iſt auch die ſchaffende Natur durch die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Weſens, unmittelbar ſelbſt die Geſammtheit der Dinge. Da nun als ſolche, d. i. als die ſchaffende Natur, die Subſtanz alle Dinge iſt: ſo iſt ſie eben darum auch jedes einzelne Ding, keines aber allein oder ausſchließlich, keines alſo auch ſchlechthin, ſondern ein jedes relativ auf ſich ſelbſt, ſofern ſie auch alle andern Dinge iſt, zumal und zugleich. Da deren Reihe ins Unendliche fortgeht: ſo ſind alle dieſe Dinge, oder Poſitionen der Dinge, zumal genommen, wie ſie in der That zumal vorhanden ſind, der ſchaffenden Subſtanz gleich und ſie ſelbſt, nur in der Fülle ihres Seyns betrachtet. Und wie im Ganzen, ſo iſt nothwendig auch im Einzelnen, die ſchaffende Natur die abſolute Identität, oder ewige copula der Subſtanz, in wie fern ſie das Weſen aller Dinge, demnach unendlich iſt; ſo daß mithin in jedem Wirklichen die ſchaffende Natur, d. i. die Subſtanz, ſofern ſie unendlich, und dieſelbe,

ſofern ſie das Endliche iſt, auf untheilbare Weiſe gegenwärtig und vereint ſeyn müſſen. Das einzelne wirkliche Ding iſt demnach die Subſtanz, in wie fern dieſelbe nun wirklich das Einzelne iſt. Indem nun aber jedes Einzelne ins Unendliche fort andre Einzelne vorausſetzt, und dergeſtalt von dieſer Seite die Reihe ins Unendliche ausgeht; ſo läuft auch die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen innerhalb der Natur ins Unendliche zurück. — Hiernach iſt denn die Subſtanz von zwei Seiten zu betrachten; nämlich erſtens: in wie fern ſie in jedem Einzelnen dieſes Einzelne iſt; und zweitens: in wie fern ſie das Weſen aller Dinge, d. h. unendlich iſt. Zwiſchen der Subſtanz, in wie fern ſie das Einzelne iſt, d. h. zwiſchen dem Einzelnen ſelbſt, und zwiſchen der Subſtanz, ſofern ſie das Weſen aller Dinge iſt, iſt aber doch eine weſentliche Differenz, die ſich zwar für jene (die Subſtanz) in ihre Abſolutheit ausgleicht, und in der Ewigkeit, (da ſie zumal alle Dinge iſt,) aufhebt, für das Einzelne aber, d. h. für die Subſtanz, in wie fern ſie in der That nur dieſes iſt, beſteht. Denn dadurch, daß die Subſtanz, als dieſe, das Endliche iſt, d. i. als A = B; iſt ſie zwar allerdings dieſes Endliche, und in der That nichts anderes, ſie wird aber doch darum keinesweges logiſch der Einzelheit (dem B) für ſich, gleich geſetzt. Offenbar kann ja nämlich dem, welches nur iſt, in wie fern ein anderes iſt, keine gleiche Realität zukommen mit dem, welches ihm das Seyn iſt; und es iſt hier immer eine Verſchiedenheit, nicht des bloßen Grades, ſondern der Art (totius generis). Es iſt derſelbe ſpecifiſche Unter-

ſchied, welchen auch Spinoza feſtſetzte zwiſchen dem quod in alio est, per quod etiam concipitur; und zwiſchen dem, quod in se est et per se concipitur (der natura naturans und der natura naturata). — Durch den Satz: das Unendliche iſt das Endliche, das Seyn unmittelbar und als dieſes das Verkettete, wird demnach keineswegs jenes mit dieſem vermiſcht, und ein logiſcher Widerſpruch begangen. Denn der wahre auf das richtige Verſtändniß des Begriffs der abſoluten Identität ſich gründende Sinn des, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen behauptenden Satzes A iſt B, wird nichts anders ausgeſagt, als: A iſt das Esse (die Weſenheit) von B; welches in ſo fern alſo für ſich ſelbſt nicht wäre; nun aber, vermöge der Verknüpfung mit A iſt. Das einzelne wirkliche Ding iſt alſo die Subſtanz, in wie fern dieſe nun wirklich das Endliche iſt; — denn daß ſie zumal unendlich iſt, iſt die andere für ſich beſtehende Seite dieſer unauflöslichen Verknüpfung. Obgleich nun die Subſtanz an ſich ſelbſt nicht verkettet, und doch als ſolche das Verkettete iſt: ſo kann auch das Ganze der einzelnen Dinge nicht nach außen verknüpft ſeyn, iſt es gleich eben dieſe Dinge, und alſo das Verknüpfte, indem das Ganze ſich unmittelbar wieder in die freie Natur auflöſt. Und wie jedes Ganze jetzt in der wechſelſeitigen Verknüpfung aller ſeiner Theile, jetzt in ſeiner Freiheit betrachtet werden kann, in der That aber immer daſſelbe Ganze bleibt: ſo iſt auch die verkettete Natur von der freien, d. h. von der ſchaffenden Subſtanz, nicht das zufällige, ſondern das weſentliche Complement, und mit ihr ebenſo zumal, wie ſie ſelbſt mit ſich zumal iſt. Wer demnach die einzelnen

Dinge aufhöbe, oder vor irgend einer Zeit als aufgehoben ſich dächte, würde damit die Subſtanz ſelbſt aufgehoben haben, deren Natur ja eben in der unendlichen Bejahung und ewigen In-Eins-Bildung der einzelnen Dinge beſteht. — Darum iſt denn auch das Bejahte gleich ewig mit dem Bejahenden, ſo wie im Gegentheil dieſes nicht als ſolches ſeyn könnte, ohne das Bejahte. Das Seyn ſelbſt, oder das eigentliche Ewige, iſt daher nur die abſolute Nothwendigkeit, daß das Bejahende mit einem Bejahten, das Unendliche mit einem Endlichen, als Vorbild mit dem Gegenbilde zumal da, und untrennbar verknüpft ſey. — Sind nun hiernach das Bejahende und das Bejahte, d. i. das Unendliche und das Endliche, auf ewige Weiſe Eins und nothwendig beiſammen, ſo daß es auch in dem Wirklichen ſelbſt keineswegs das Bejahte als ſolches, ſondern nur ſeine Einheit mit dem Bejahenden iſt, die uns mit der Idee des Poſitiven und Wirklichen erfüllt: ſo kann jenes, das Bejahende, in der Abſtraction von dieſem, dem Bejahten, eben ſo wenig real und wirklich ſeyn, als es dieſes in der Trennung von jenem zu ſeyn vermag. So ewig demnach und urſprünglich das Bejahende dem Bejahten verknüpft iſt, auf eben ſo ewige Weiſe auch das Bejahte dem Bejahenden. Nennen wir jenes, das Bejahende, die Einheit, und dieſes, das Bejahte, die Vielheit; ſo werden wir ſagen müſſen: ſo urſprünglich als das Ewige die Einheit iſt in der Vielheit, eben ſo ewig auch die Vielheit in der Einheit, ſo daß weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, wahrhaft exiſtirt, ſondern eben nur

die lebendige copula beider, in welcher allein nur und in nichts Anderem, die Existenz besteht. —

Ist nun hiernach das in allen Dingen Absolute, wahrhaft Seyende und Reale jenes Band der Einheit und der Vielheit, oder des Unendlichen und des Endlichen, als das ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, wodurch das Unendliche in das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist: so kann die abstracte Betrachtungsweise der Dinge, bestehend in der willkührlichen Trennung derselben von dem Bande, auch durchaus nur lauter unwesentliche Eigenschaften bemerken, die für sich nichts Reelles einschließen, und ihrer Wesenlosigkeit halber nicht einmal bemerklich wären ohne die Position des Seyenden und Realen, das sie erscheinen machte. Dieser abstracten Betrachtungsweise der Dinge steht entgegen die Vernunftbetrachtung derselben, bei welcher auf das göttliche Seyn und die Position jedes Dinges, d. h. auf die Substanz selbst, gesehen wird, so fern sie ist. —

Für diese Vernunftbetrachtung haben die Dinge eine ganz unmittelbare, und der Idee nach ewige Wirklichkeit. Denn ihr wahres Seyn und Leben ist das Seyn und Leben in Gott; und in seinem nothwendigen und ewigen Bande mit Gott ist und bleibt jedes Ding selbst ewig, so gewiß Gott selbst ewig ist. Das ewige Seyn und Leben Gottes ist sonach zugleich auch ein ewiges Seyn und Leben der Dinge in Gott durch ihr unzertrennliches Band mit demselben. —

Das Ganze der, nach ihrem wahren Seyn und Leben in Gott, und in ihrem ewigen Bande mit demselben, betrachteten Dinge ist nun das wahre und absolute,

Gott gleiche Universum in seiner absoluten Einheit und actuellen Unendlichkeit, als lautere Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation. Es ist die Welt der Dinge an sich, oder die Dinge nach Ideen betrachtet, wie sie ihrem wahrhaften Wesen und Seyn nach in Gott sind; nur Ausstralungen oder Fulgurationen der unendlichen Bejahung, die, wie sie nur in ihr und mit ihr seyn können, ebenso auch in sich selbst sind. Dieser adäquaten Betrachtungsweise gemäß die Dinge, wie sie an sich sind, betrachten, heißt demnach die Einheit in der Unendlichkeit ihrer Wesenheiten, oder ihre Unendlichkeit in der absoluten Einheit betrachten. Denn das absolute All, als das Eine und einzige Universum, ist ein durchaus sich selbst gleiches, eingebornes, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, das in allem Gleiche, Unwandelbare und stets Bestehende. Dieses absolute Universum, d. h. das Seyn in seiner absoluten Totalität, welches wesentlich aus der Idee Gottes folgt, ist nicht erzeugt; denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn. Eben so wenig kann es untergehen; denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Seyn ist. Es kann nicht wachsen noch abnehmen; denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es ist nichts außer ihm; noch der aus ihm selbst entsprünge, denn es ist alles, was es seyn kann, in der That und ohne Zweifel zumal. Und da hiernach die Möglichkeit in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt ist: so ist es in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die

vollendete Fülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist. —

In diesem Universum, welches die Vernunft als unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage setzt, und nur nach dieser Allheit, und in ihr die einzelnen Dinge, da die Allheit als das natura prius, immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit das einzelne möglich und wirklich sey (Totum parte prius esse necesse est), ist nun auch Alles Dasselbe dem Wesen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes. Die Dinge als verschieden, oder als mannigfaltig betrachten, heißt daher auch so viel als sie nicht an sich, oder vom Standpuncte der Vernunft aus betrachten. Es giebt also keine Welt, die an sich real, und eben so nothwendig auch keine, die an sich ideal wäre, da sie es nur im Gegensatze seyn könnte. In dem einen absoluten All ist demnach kein Unterschied eines an sich Objectiven und eines an sich Subjectiven; denn jenes ist nur das unendliche Für-sich-seyn der in Gott begriffenen Positionen, oder es ist die Einheit in der Unendlichkeit; so wie dieses, was man als das Subjective bestimmt, nicht bloß Einheit ist im Gegensatz der Unendlichkeit, sondern Unendlichkeit, als aufgelöst in der Einheit. —

In diesem absoluten, unerzeugten All, welches als das Seyn selbst, eben so wesentlich aus der Idee Gottes folgt, wie aus der Idee des Dreiecks, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen, ist nun auch die Existenz jedes Dinges eine schlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Existenz (Position); ewig, unangesehen aller Zeit. — Auch ist überall nichts an sich unvollkom-

men; denn alles was ist, gehört, in wiefern es ist, zum Seyn der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie sey. — Dieß ist die Heiligkeit aller Dinge; — das Kleinste ist heilig, wie das Größte, sowohl durch die innere Unendlichkeit, als dadurch, daß es seinem ewigen Grund und Seyn nach im All, nicht vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze selbst vernichtet würde. *)

3.

Ansicht der Sinnenwelt; — Untersuchung des Verhältnisses der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. —

Welche Bewandtniß hat es denn nun aber mit dem Entstehen und Vergehen, dem unaufhörlichen Wechsel und Wandel der Dinge durch Geburt, Zeitleben und Tod? — Wie können und sollen diese der göttlichen Natur würdig seyn, die sich stets gleich und unwandelbar dieselbe ist? Wie löset uns die neue absolute Identitätslehre das Räthsel der Verknüpfung des Seyns und des Werdens, des ewigen und unvergänglichen, und des zeitlichen und vergänglichen Seyns und Lebens der Dinge, als einzelner endlicher Dinge in der Erscheinung? — Wir kommen hier zu dem schwierigsten Puncte im System der absoluten Identität; einem Puncte, welchen diese nicht umgehen kann, ohne ihre Ansprüche auf eine Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge aufgeben

*) Neue Ztschr. §. IV.; — Aphorismen ꝛc B. I. H. I. S. 30—74. Vgl. Erl. Schr. ꝛc. u. Bruno ꝛc.

zu müſſen. Wirklich hat auch der Erfinder der neuern abſoluten Identitätslehre die Wichtigkeit der Unterſuchung über das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen, oder zu Gott, ſo ſehr anerkannt, daß er ausdrücklich erklärt: wenn es auf die Frage nach dieſem Verhältniſſe keine durchaus klare und befriedigende Antwort in der Vernunft gäbe, das Philoſophiren ſelbſt eitel, und die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt ſey. Zu Befriedigung der Forderungen wahrhafter Vernunfterkenntniß galt es alſo hier die Erforſchung und Nachweiſung des Bandes zwiſchen dem Seyn und dem Werden, zwiſchen Einheit und Vielheit oder Mannigfaltigkeit. — Hier müſſen wir vor allem bemerken, daß es für ein nothwendiges Erforderniß zur Erkenntniß der wahren Philoſophie erklärt worden, die erſcheinende Welt vor der ſchlechthin realen abſolut getrennt zu halten, da die wahre Philoſophie ganz und durchaus nur im Abſoluten iſt, und alle Dinge betrachtet, nur wie ſie im Abſoluten ſind. Im Abſoluten, in welchem an ſich weder Endliches noch Unendliches, ſondern die abſolute Einheit beider iſt, ſind aber die Dinge nicht als ſolche, d. i. nicht als beſondere Dinge begriffen; nicht ſo alſo, daß das Abſolute in ſeiner Einheit durchaus getrübt, oder auf irgend eine Weiſe beſchränkt würde. — Wenn es nun hiernach vom Standpuncte der wahren Philoſophie, als dem Standpuncte der Vernunft, keine Endlichkeit giebt; die Dinge alſo als verſchieden, oder als mannigfaltig betrachten, eben ſo viel heißt, als ſie nicht an ſich, oder vom Standpuncte der Vernunft aus betrachten: woher denn dieſe

Betrachtungsweise der Dinge als einzelner, endlicher Dinge, die in ihrer Mannigfaltigkeit und durch dieselbe von einander sich unterscheiden? —

Nach den Aufschlüssen, welche uns die wahre Philosophie, welche ganz und durchaus nur im Absoluten ist, und alle Dinge betrachtet, nur wie sie im Absoluten sind, über das Endliche und dessen Verhältniß zum Unendlichen gibt, besteht das Wesen der Endlichkeit lediglich in den Relationen der Wesenheiten auf einander, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen; aber auch nicht nehmen kann, weil er sie sonst zu einem reinen, absoluten All machen müßte, wie er selber ist. Gott, als sich selbst bejahend, bejaht nämlich in allen Wesenheiten des All, und in jeder derselben insbesondere, nur das Relationslose und Ewige. Denn er selber ist nothwendiger Weise ohne alle Relation, da er nichts außer sich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Position aber im Verhältniß seyn kann, da sie Anderes außer sich hat; wodurch eben jede Position, als nur begriffen in Gott, von ihm unterschieden ist. Die Endlichkeit ist daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den in Gott begriffenen Wesenheiten des All; denn mit den an sich selst ewigen Wesenheiten der Dinge sind auch die unendlichen, möglichen Relationen derselben auf einander, obgleich nichts an sich, nichts Positives, weil sie nur Relationen sind, zumal, gleichfalls zeitlos, gesetzt. Darum kann auch das Endliche nicht getrennt von dem Unendlichen seyn, weil es an sich nichts seyn würde, da es nur auf Relationen beruht; diese aber nichts seyn könnten ohne das, womit

ſie es ſind. Von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, iſt ſonach auch die Endlichkeit ohne wahren Urſprung, und ohne poſitive Folge aus Gott, ſondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich iſt, ohne doch etwas Weſentliches zu ſeyn. Hiernach giebt es denn eine doppelte Betrachtungsweiſe der Dinge: eine adäquate und eine inadäquate und verworrene. Die erſtere betrachtet die Dinge, wie ſie wahrhaft und ihrem Weſen nach, als in Gott begriffene Poſitionen oder Ausſtrahlungen ſeiner unendlichen Selbſtbejahung, in ihm, als ihrem Centrum, leben und ſind. Dieſem Seyn und Leben der Dinge, wie ſie in Gott an ſich ſelbſt ſind, welches ihr ewiges, Gott-gleiches Leben iſt, ſteht entgegen das Leben, welches die Dinge bloß in Relation auf einander haben; das als nicht durch Gott bejaht, und keine poſitive Folge aus Gott, wegen ſeiner Nichtigkeit vor Gott, ein bloß nichtiges Weſen und Seyn iſt. In dem bloßen Begriffenſeyn der Dinge in Gott, liegt demnach der Grund eines doppelten Lebens derſelben; — nämlich ihres Lebens in Gott, welches eine ewige Wahrheit iſt; und desjenigen Lebens, welches ſie bloß in Relation haben, und in wiefern ſie es nur durch dieſe haben. Dieſes letztere Leben iſt es auch, welches als ein bloßes Zeitleben, einen Anfang hat durch Entſtehen und Geburt, und ein Ende durch Auflöſung oder Tod; dennn es iſt nur das Leben des Dinges, ſo weit es durch die bloßen Verhältniſſe der Poſitionen unter einander möglich iſt. Das Leben der Dinge hat ſonach eine doppelte Seite: eine poſitive und eine negative, und es läßt ſich darum auch

das Phänomen der Dinge beschreiben als beruhend auf einem Doppelbilde, und bestehend aus einer Mischung von Realität und Nichtrealität; denn ohne alle Realität und ohne das Positive, könnte, was an den Dingen das Negative und Nichtreale ist, nämlich die bloße Relation für sich, auch nicht einmal gesehen werden. —

Was ist denn also nun das Positive und Reale an den Dingen, welches als das Wahre in Verbindung mit dem bloßen Scheine, das Phänomen der Dinge darbietet, so daß wir die Position sehen mit dem was an sich Nichts ist, dem bloßen, reinen Compositum, oder der Relation für sich?

Als das allein und wahrhaft Positive und Reale an den Dingen wird uns die Idea genannt, beschrieben als die Vollkommenheit der Dinge und das in Gott aufgelöste Wesen derselben; d. h. das Wesen des Besondern, sofern es unmittelbar auch Seyn, und demnach unendliche Position von sich selbst ist. Das in Unendlichkeit und Einheit bestehende Wesen der Idea selbst kann nun durch die bloße Relation, da diese an sich nichtig ist, nicht vernichtet werden, sondern es scheint dieses Wesen durch, in dem durch Relation Bestehenden, aber bloß als Gleichniß, oder Abbild der wahren, urbildlichen Identität. Dem Positiven nach betrachtet, sind also die erscheinenden Dinge die realen Ausdrücke der Einheit und der Unendlichkeit, als der beiden Attribute der absoluten Identität, d. i. der schaffenden Substanz. Das wirkliche Ding ist sonach selbst die Idea, aber die bloß unter Relationen geborne; oder in wie fern sie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht bloß auf Gott hat.

Das in den Relationen Lebende und einzig Positive ist ist also nur die Idea, welche die erscheinende Realität gibt, da die bloßen Relationen auch nicht einmal diese zu geben vermöchten. — Das Product dieser wundersamen Mischung von Realität und Nichtrealität ist das wirkliche Ding in der Erscheinung; ein zwischen Einheit und Unendlichkeit schwankendes, aus widerstrebenden Elementen gemischtes Seyn. Auf dieser Mischung von Realität und Nichtrealität beruht nun auch aller Unterschied der Dinge und aller (relative) Gegensatz zwischen ihnen, indem das Einsseyn der Unendlichkeit und der Einheit, in bloßer Relation nothwendig ein endliches, und auf Affection beruhendes Seyn erzeugt. Als eben so viele Abdrücke des All können sich demnach die Dinge keinesweges durch wirklichen Gegensatz, sondern nur durch die verschiedenen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit, d. i. des Subjectiven oder Idealen, und des Objectiven oder Realen, unterscheiden. Denn an sich betrachtet sind die Dinge eben so unendlich real, als sie unendlich ideal sind. Das Reale, oder der Leib an ihnen, ist die Einheit in der Unendlichkeit; das Ideale aber, oder die Seele, ist die Unendlichkeit in der Einheit, oder es ist die Position jener Unendlichkeit. Da es Ein und dasselbe Wesen im absoluten, Gott gleichen All ist, welches Einheit, und welches Unendlichkeit ist, Eins das Objective und Eins das Subjective, Eins der Mittelpunct und Eins der Umkreis: so sind auch beide, das Objective oder Reale, und das Subjective oder Ideale, d. i. Leib und Seele, in allen Dingen nothwendig Ein und dasselbe Wesen. Nur durch das nothwendige

Einsseyn von Leib und Seele ist jedes Ding ein Ganzes in Bezug auf sich selbst und auf abgeleitete Weise, wie das All auf ursprüngliche; dadurch, daß es die Einheit und die Unendlichkeit gleicher Weise in sich fasset. Es kann darum auch aller Gegensatz von Seele und Leib lediglich auf dem bloßen, durch Relation erzeugten Scheine beruhen, und mit diesem Gegensatze also auch überhaupt der Gegensatz einer realen und einer idealen Welt. Beide, dem Wesen und der Qualität nach absolut gleiche Welten, sind es also nur in Relation auf eine andre; indem, nicht an sich betrachtet, sondern nur in Beziehung und im Gegensatze mit der idealen Welt, in der realen oder der Natur ein relatives Plus der Unendlichkeit oder der Existenz ist, so wie dagegen in der idealen Welt ein gleiches, aber auch nur relatives Plus der Affirmation oder der Einheit, hervortritt.

Zu anschaulicher Darstellung der Nichtigkeit aller Unterschiede der Existenz, so wie aller Qualitätsunterschiede, hat sich der absolute Identitätslehrer des Schema's einer, für die Grundformel des ganzen Systems erklärten, Linie bedient, in deren Mitte die absolute Identität oder vollkommene Gleichheit der Einheit und der Unendlichkeit, als Indifferenzpunct bezeichnet, gesetzt ist, nämlich als $A = A$; so wie in deren beiden einander entgegenstehenden Endpuncten das Uebergewicht der Objectivität und der Subjectivität als die beiden Pole $A = \overset{+}{B}$ u. $\overset{+}{A} = B$

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad A = \overset{+}{B}}{A = A.}$$

Zum richtigen Verständnisse des Sinnes, der durch diese construirte Linie bezeichnet wird, ist zu bemerken, daß

das Plus oder Minus jedes Punctes dieſer Linie keinesweges das innere Weſen deſſelben beſtimme, indem in jedem Puncte durchaus das Gleiche iſt; das Poſitive deſſelben alſo immer nur daſſelbe A = A ausdrückt, d. i. die abſolute Identität, deren Geſetztſeyn mit einem Plus der Objectivität $A = \overset{+}{B}$, oder der Subjectivität $\overset{+}{A} = B$, mithin keinen Bezug auf das innere Weſen jedes Punctes, relativ auf ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt hat, ſondern lediglich ſeine Beziehung auf andre Punkte bezeichnet.

Wie nun hiernach in der Natur oder der realen Welt, nicht an ſich betrachtet, ſondern nur in Beziehung auf die ideale Welt, ein relatives Plus der Unendlichkeit oder des Seyns (der Objectivität) iſt, in der idealen Welt dagegen hinwiederum ein relatives Plus der Einheit oder des Wiſſens (der Subjectivität); indem dort dieſelbe abſolute Identität unter dem Exponenten des Seyns, hier unter dem Exponenten des Wiſſens betrachtet wird: ſo werden auch die einzelnen, zum Ganzen der realen oder der idealen Welt gehörigen Dinge hinwiederum nur durch die bloßen Verhältniſſe der Einheit und der Unendlichkeit von einander ſich unterſcheiden, und zwar auf eine dreifache mögliche Weiſe. Sie werden nämlich, verglichen mit andern, entweder mehr der Unendlichkeit angehören; oder es wird die Einheit in ihnen vorherrſchen; oder endlich, es werden beide, Unendlichkeit und Einheit, im Gleichgewicht ſtehen. Dieſe Verſchiedenheiten bilden eine Stufenfolge, welche als eine Folge von Potenzen anzuſehen iſt, von denen die erſte, (die Unendlichkeit) als die unendliche Poſition oder Affirmation Gottes ſchlechthin betrachtet: $= A^1$; — die zweite, die Einheit nämlich,

als die Affirmation dieſer Affirmation: $= A^2$; und die dritte endlich, die Indifferenz beider, als die Poſition jener beiden Poſitionen, wodurch ſie ſelbſt wieder als Eins geſetzt werden: $= A^3$ — beſtimmt und bezeichnet iſt.

Dieſe Stufenfolge, als eine Folge von Potenzen, muß nun an beiden relativ verſchiedenen Welten, dem relativ realen und dem relativ idealen All, aufzuweiſen ſeyn; ſo daß, wie in jenem All, als der Welt des Seyns, die Stufenfolge in der Art der Exiſtenz, nämlich die Exiſtenz in der Unendlichkeit $= A^1$, die Poſition dieſer Exiſtenz $= A^2$, und die Poſition des Einsſeyns beider $= A^3$, hervortritt, auch in dieſem All, als der Welt des Wiſſens, das Wiſſen ſchlechthin betrachtet $= A^1$, mit dieſem unmittelbar auch das Wiſſen dieſes Wiſſens $= A^2$, und das Wiſſen der Einheit beider $= A^3$, geſetzt iſt.

Da der Schöpfer des neuern abſoluten Identitätsſyſtems die Ausführung deſſelben mit der Conſtruction des Univerſums von ſeiner *realen* Seite begonnen; auch dieſe Seite in mehreren Abhandlungen, namentlich in der erſten urkundlichen Darſtellung ſeines Syſtems (im 2ten Bande der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik) desgleichen in der Neuen Zeitſchrift, und insbeſondere auch in den Aphorismen über die Naturphiloſophie, am ausführlichſten ausgebildet hat: ſo folgen wir dieſem Gange, indem wir zunächſt an den Verſuch gehen, die Naturphiloſophie, als die Lehre von der abſoluten Identität, ſofern dieſelbe von ihrer realen Seite betrachtet wird, ihren weſentlichſten Hauptpuncten nach darzuſtellen. Es frägt ſich demnach hier: was iſt das Poſitive, in welchem und durch welches die gedachten Unterſchiede der Verhältniſſe der Ein-

heit und Unendlichkeit in der Natur, oder der Welt des Seyns, ausgedrückt ſind? — Die Naturphiloſophie, als die Wiſſenſchaft des, von ſeiner realen Seite betrachteten, Univerſums, weiſet uns in der Schwere, dem Licht, und, als der Identität beider in dem Organismus, die drei realen Potenzen auf, durch welche die Natur von Stufe zu Stufe bis zu ihrer Vollendung gelangt. Es iſt nämlich das Leben der Dinge in der Schwere, durch welche ſich das Vorherrſchen der Unendlichkeit ausdrückt, da die Schwere dasjenige iſt, kraft deſſen jede Poſition im All ein Centrum für ſich iſt; aus welchem Grunde ſie auch in der Natur die lautere Einheit iſt, welche in der Unendlichkeit wieder erſcheint. Gott offenbart ſich in der Schwere, als das, was ganz Mittelpunct iſt auch in jedem Puncte des Umkreiſes. Dieſe Einheit aller Dinge, oder die Einheit eines Dinges mit allen andern in der Schwere, iſt nichts Bewirktes, ſondern vielmehr das Urſprüngliche, das Seyn, die Poſition ſelbſt $= A^1$. —

Wie nun die Subſtanz in der Schwere ſich ſelbſt als die Einheit in der Unendlichkeit oder Allheit der Dinge bejaht; eben ſo ewig bejaht ſie auch dieſes ihr Bejahen wieder, indem ſie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Weſens aufnimmt. Iſt die lautere Einheit in der Unendlichkeit in der Natur als Schwere: ſo iſt es dagegen die Unendlichkeit in der Einheit, welche in der Natur wiederſcheint durch das Licht, wodurch Gott ſich offenbart als das, was ganz Umkreis iſt, auch im Mittelpunct. Iſt darum auch das Weſen in der Schwere das Princip des Nicht-für-ſich-

ſeyns der Dinge: ſo iſt dagegen das Lichtweſen das Princip des eigenen Lebens der Dinge; — das Schaffende des Dinges, als ſolchen, oder dem eigenen Leben nach; da vermöge der Schwere, als des Allgemeinen der Dinge, kein beſonderes Ding als ſolches wäre. Denn wenn das Weſen, das in der Schwere ein Band des einzelnen Dinges mit allen andern Dingen iſt, und ſein Fürſichbeſtehen aufhebt, als Affirmation der erſten Potenz $=A^1$, deſſen Ausdruck Seyn iſt, eben damit auch die Einzigkeit des einzelnen Dinges negirt: ſo macht dagegen das Lichtweſen, das Band ſelbſt bejahend und objectiv ſetzend, als Bejahung in der zweiten Potenz $=A^2$, deſſen Ausdruck Bejahung dieſes Seyns iſt, die Einzigkeit des einzelnen Dinges, und damit auch die des Dinges ſelbſt offenbar. — In ihrer Trennung von einander ſind indeſſen das Weſen in der Schwere, und das Weſen im Licht, immer noch bloß ideale Factoren der Natur; denn die ſchaffende Natur eint auch ſie ſelbſt wieder, und nichts Reales iſt in der Natur, das bloß dem einen oder dem andern von beiden angehörte. Die wirklichen Potenzen in der Natur können ſich eben darum auch nicht bloß wie Schwere, Licht und die Identität derſelben verhalten; denn in allem Wirklichen iſt das dreifache Band beider ausgedrückt. Dieſes dreifache Band ausdrückend, offenbart ſich die ſchaffende Subſtanz im organiſchen Leben, als der gleich vollkommenen Entfaltung des innern und äußern Lebens; des äußern, als des leiblichen, des innern, als des Lebens der Seele. Denn das Band als Schwere iſt das Weſen und die Potenz des Lebens, oder das Band von der reale

Seite betrachtet; so wie das Band als Licht, oder von der idealen Seite betrachtet, das Wesen der Seele ist. Da nun Seele und Leib sich als Ideales und Reales verhalten: so muß auch, der Einigkeit des Bandes wegen, in dem Wesen der Seele dasselbe, nur auf ideale Weise enthalten seyn, was im Wesen des Leibes auf reale Weise enthalten ist. — Alles ist demnach auf untheilbare Weise Seele und Leib; denn in allem was ist, ist das Band nothwendig und gleich ewig auf die doppelte Weise gegenwärtig. Das Wesen der Seele, und das Wesen des Leibes ist daher nothwendig nur Ein und dasselbe Wesen; denn es ist Ein und dasselbe Band Eines und desselben Daseyns, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. —

Schwere und Licht, diese beiden Attribute der Natur, und die Einheit und Identität beider, ausgedrückt im Organismus, sind demnach das allein Positive und Reale an allen Dingen in der Natur, als dem relativ realen Universum. Diesen positiven und reellen Bestimmungen der Dinge stehen entgegen die unreellen negativen, welche Gegenstand einer bloß abstracten Betrachtungsweise sind, die das Seyn und Leben der Dinge betrachtet, welches sie lediglich in Beziehung oder Relation unter einander selbst haben, das eben das Nichtige und Negative an ihnen ist. Diese Beziehung, welche die Position auf andre Positionen außer sich hat, in welcher Beziehung auch jede Position der andern bedarf, und ein abhängiges und bedürftiges Seyn hat, ist darum auch vor Gott ewig als nichtig gesetzt, und unerschaffen. —

Auf die Frage: welches denn wohl die gedachten unreellen und bloß negativen Bestimmungen der Dinge seyen, finden wir bereits eine vorläufige Antwort in der ersten erkundlichen Darstellung der Lehre von der absoluten Identität, wo ihr Urheber gleich zu Anfange den Standpunct für die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind, bezeichnet. „„Es ist — wie daselbst (§. 1.) seine Erklärung lautet — die Natur der Philosophie, deren Standpunct eben der Standpunct der Vernunft ist, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit, und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken; nicht aber in so fern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.““

Alles Außereinander und Nacheinander der Dinge; — alle Bestimmungen des Räumlichen und des Zeitlichen also, sind das Unreelle und Negative an den Dingen. Von dieser Seite die Dinge angesehen, sind sie Gegenstände einer inadäquaten, bloß abstracten Betrachtungsweise, die der Vernunftbetrachtung entgegengesetzt ist. Wenn die letztere in allen Dingen das ewige und nothwendige Einssein des Bejahenden und des Bejahten, als das Absolute in denselben erkennt, wodurch sie die absolute Identität, als Positionen des göttlichen Seyns ausdrücken: so kann die erstere, bloß abstracte Betrachtung durchaus nur unwesentliche Eigenschaften der Dinge bemerken, die für sich nichts Reelles einschließen

und die ihrer Wesenlosigkeit halber nicht einmal bemerklich wären, ohne die Position, die sie festhält und erscheinen macht, und welche uns auch allein nur als die Einheit des Bejahenden oder Bekräftigenden mit dem Bejahten oder Bekräftigten, mit der Idee des Positiven und Wirklichen erfüllt. Ist nämlich das Bejahende und das Bejahte auf eine ewige und nothwendige Weise beisammen in der wahren Einheit, als der absoluten copula; so kann jenes, das Bejahende, in der Abstraction von diesem, dem Bejahten, eben so wenig real und wirklich seyn, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag. So ist der Raum die Form des Bekräftigten oder Bejahten, ohne das Bekräftigende oder Bejahende; also die Form der Dinge in der Abstraction von der Substanz, welche Selbstbejahung, Selberoffenbarung ist. Eben darum kann aber auch der Raum, da er als die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende, den Charakter der reinen Substanzlosigkeit, oder der vollkommenen Kraftlosigkeit an sich trägt, weder selbst etwas Wirkliches seyn, noch zu dem Wirklichen, als solchem, das, in der Einheit des Bejahten mit dem Bejahenden besteht, irgend ein Verhältniß haben. —

Wie nun der Raum, als die Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunct, durch das Absolute und Ewige, welches in allen Dingen die Einheit ist in der Vielheit, oder die Einheit des Bejahenden und des Bejahten, als nichtig gesetzt ist: so im Gegensatze mit dem Raume auch die Zeit, deren Princip der abstracten Auffassung, als das Bejahende in der Abstraction vom Bejahten, d. i. als dasjenige erscheint, was allerwärts Mittelpunct ist,

Auf die Frage: welches denn wohl die gedachten unreellen und bloß negativen Bestimmungen der Dinge seyen, finden wir bereits eine vorläufige Antwort in der ersten erkundlichen Darstellung der Lehre von der absoluten Identität, wo ihr Urheber gleich zu Anfange den Standpunct für die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind, bezeichnet. „„Es ist — wie daselbst (§. 1.) seine Erklärung lautet — die Natur der Philosophie, deren Standpunct eben der Standpunct der Vernunft ist, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit, und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken; nicht aber in so fern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.““

Alles Außereinander und Nacheinander der Dinge; — alle Bestimmungen des Räumlichen und des Zeitlichen also, sind das Unreelle und Negative an den Dingen. Von dieser Seite die Dinge angesehen, sind sie Gegenstände einer inadäquaten, bloß abstracten Betrachtungsweise, die der Vernunftbetrachtung entgegengesetzt ist. Wenn die letztere in allen Dingen das ewige und nothwendige Einsseyn des Bejahenden und des Bejahten, als das Absolute in denselben erkennt, wodurch sie die absolute Identität, als Positionen des göttlichen Seyns ausdrücken: so kann die erstere, bloß abstracte Betrachtung durchaus nur unwesentliche Eigenschaften der Dinge bemerken, die für sich nichts Reelles einschließen

und die ihrer Wesenlosigkeit halber nicht einmal bemerklich wären, ohne die Position, die sie festhält und erscheinen macht, und welche uns auch allein nur als die Einheit des Bejahenden oder Bekräftigenden mit dem Bejahten oder Bekräftigten, mit der Idee des Positiven und Wirklichen erfüllt. Ist nämlich das Bejahende und das Bejahte auf eine ewige und nothwendige Weise beisammen in der wahren Einheit, als der absoluten copula; so kann jenes, das Bejahende, in der Abstraction von diesem, dem Bejahten, eben so wenig real und wirklich seyn, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag. So ist der Raum die Form des Bekräftigten oder Bejahten, ohne das Bekräftigende oder Bejahende; also die Form der Dinge in der Abstraction von der Substanz, welche Selbstbejahung, Selberoffenbarung ist. Eben darum kann aber auch der Raum, da er als die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende, den Charakter der reinen Substanzlosigkeit, oder der vollkommenen Kraftlosigkeit an sich trägt, weder selbst etwas Wirkliches seyn, noch zu dem Wirklichen, als solchem, das, in der Einheit des Bejahten mit dem Bejahenden besteht, irgend ein Verhältniß haben. —

Wie nun der Raum, als die Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunct, durch das Absolute und Ewige, welches in allen Dingen die Einheit ist in der Vielheit, oder die Einheit des Bejahenden und des Bejahten, als nichtig gesetzt ist: so im Gegensatze mit dem Raume auch die Zeit, deren Princip der abstracten Auffassung, als das Bejahende in der Abstraction vom Bejahten, d. i. als dasjenige erscheint, was allerwärts Mittelpunct ist,

aber nirgends Umkreis, oder Faſſung. Auch die Zeit alſo iſt, gleich dem Raume, durch das Abſolute und Ewige, welches eben ſo ewig und urſprünglich die Vielheit iſt in der Einheit, wie die Einheit in der Vielheit, als nichtig in den Dingen geſetzt; indem in der wahren Einheit (der abſoluten copula) das Bejahte mit dem Bejahenden nicht auf eine vorübergehende und zeitliche, ſondern auf eine ewige von aller Zeit unabhängige Weiſe verknüpft iſt. Aus dieſer Verknüpfung entſpringt das göttliche Maaß der Dinge, im Ganzen wie im Einzelnen; denn die Unendlichkeit des Daſeyns wird eben gemäßigt durch die Einheit des Weſens, zu dem es gehört. —

Die wahre, doppelte Einheit des Ewigen kann nun auch als ein zwiefaches Band ausgedrückt werden, das in dem abſoluten Band eingeſchloſſen liegt: das erſte, wodurch das Ewige ſich in der Allheit der Dinge, das andre, wodurch es dieſe Allheit in ſich, als zu ihm gehörig, ſetzt. Beide aber ſind in dem Ewigen Eins, oder vielmehr das Ewige ſelbſt iſt nur Ein Band, und dieſelbe Subſtanz in beiden: die Allheit in der Einheit, und die Einheit in der Allheit. — Wird durch das erſte Band der Raum negirt, der unendliche Begriff im Bejahten, und dieſes damit zeitlich geſetzt: ſo wird im Gegentheil durch das andere Band die Zeit negirt, und der Raum als ein wirkliches Fürſich-Beſtehen des Bejahten geſetzt, indem auch dieſes in der Einheit mit dem Bejahenden Ewigkeit hat, und ein All für ſich iſt. Raum und Zeit negiren ſich alſo wechſelſeitig; ſo daß nirgends und in Nichts Raum und Zeit für ſich wirklich ſind, die

Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenseitigen Indifferenziirung oder Negation beider durch einander hervortritt. —

Die in dem Raum gesetzte Zeit, oder das dem Bejahten eingebildete Bejahende ist das erste Band an den Dingen; (deren erste Dimension.) Der in die Zeit aufgenommene Raum, oder das mit dem Bejahenden synthesirte und in ihm gesetzte Bejahte ist das andre, an den Dingen offenbare Band (deren zweite Dimension). — Da aber jede dieser Dimensionen doch nur eine relative Indifferenz ausdrückt, obschon sie als eine Indifferenz von Raum und Zeit schon für sich real ist: so tritt das schlechthin Reale erst in der gegenseitigen Indifferenziirung auch dieser beiden Einheiten durch das absolute Band hervor. Dieses schlechthin Reale, das vollkommene, in welchem die ganze Idee, **natura naturans** gegenwärtig lebt, ist daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches, und in der Dreifachheit einiges und untheilbares Reales. Denn es ist der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als solches doch nur Eines ist: die ausgesprochene Fülle des, A = A. — Und dieses vollkommene Reale ist die körperliche Materie; nur freilich nicht nach der abstracten Betrachtungsweise in ihrer Trennung von der Substanz, d. h. als bloßes **Naturatum** oder als **Moles** betrachtet; in welchem Falle auch sie selbst lediglich als Bejahtes erscheint, und unter bloß leidenden Bestimmungen, h. h. solchen, die nichts Positives in sich schließen. Das vollkommene Reale ist die Materie nur in ihrem Wesen, d. h. positiv, oder wie sie an sich angesehen, als die lebendige **copula** des Bejahenden mit dem Be-

faßten, alſo als Ein und daſſelbe Ganze, das auf völlig gleiche Weiſe Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit iſt, von dieſen beiden Seiten, der realen und der idealen, das ganze Weſen der Subſtanz ausdrückt. — Als die lebendige copula des Bejahenden mit dem Bejahten, in ihrem An ſich, oder in dem Band betrachtet, iſt die Materie acta unendlich, im Ganzen wie im Einzelnen: denn das Band ſelbſt iſt abſolute Poſition gegenwärtiger Unendlichkeit, welche von der imaginirten oder empiriſchen, auf der bloßen Anhäufung abſtracter Endlichkeiten beruhenden Unendlichkeit, zu unterſcheiden iſt. Auch iſt die Materie, ſo weit ſie Seyn iſt, d. h. an ſich betrachtet, abſolut einfach, und auf keine Weiſe zuſammengeſetzt; weil alles Seyn als Seyn, d. h. als die abſolute Poſition ſeiner ſelbſt, nothwendig einfach iſt. Abſtract betrachtet, als das Verbundene in ſeiner Abſtraction von dem Band, iſt die Materie dagegen nur das Gefaßte der abſoluten Copula, das als ſolches, und von dieſer abgeſondert, keine Realität hat; — das eigentliche μη ον der Alten, mit allen Modificationen oder Beſtimmungen, deren die Materie in dieſer Abſtraction allein fähig iſt, und an welchen, als bloß paſſiven Verſchiedenheiten derſelben, überall keine Weſenheit enthalten iſt; wie z. B. die Verſchiedenheit des Orts, der Figur, der Größe ꝛc. Auf dieſer abſtracten Betrachtungsweiſe der Materie, als eines todten, aller Formen empfänglichen, ſie eben ſo leicht und willig aufnehmenden, als wieder verlaſſenden oder aufgebenden Stoffs, und eines bloß leidenden oder empfangenden Princips, dem die Formen eingeprägt ſind, beruht auch die mecha-

nische Ansicht der Natur, die eben entsteht, indem von allem Realen und Positiven der Materie abgesehen, und das Nichtige in Betrachtung gezogen wird.

Dieselbe Bewandtniß, wie mit dem Raume und der Materie, nach allen ihren räumlichen Modificationen oder Bestimmungen, als eines im Raum Ausgedehnten, Vielen, Theilbaren und Eingeschränkten u. s. w., hat es nun auch mit der Zeit, deren Princip das Bejahende ist, in der Abstraction vom Bejahten, oder im Gegensatze mit ihm angesehen. Darum hat auch die Zeit überhaupt, als Zeit, nur Realität im abstrahirenden, d. h. vom Realen absehenden Denken. Das Positive und Reale dagegen im Zeitlichen ist selbst nur das Nichtzeitliche, nämlich das Ewige. Dieses wahrhaft Lebendige in der Zeit kann nur in der Gegenwart, als die Einheit von Vergangenheit und Zukunft, von Seyn und Werden, hervortreten. Denn wie Zukunft, dieses eigentlich Zeitliche in der Zeit, nur die einseitige Syntheſe des Bejahenden mit dem Bejahten ist: so die Vergangenheit, als das Räumliche in der Zeit, nur die einseitige Syntheſe des Bejahten mit seinem Bejahenden; — die abstracte, oder unlebendige Ewigkeit. Von dieser ist wohl zu unterscheiden die wahre Ewigkeit, die nicht die Ewigkeit im Gegensatze mit der Zeit, sondern die Zeit selbst begreifende, und in sich als Ewigkeit setzende, Ewigkeit ist. — Das Ewige ist sonach nicht das Seyn im Gegensatze des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden. Entstehen und Vergehen, sind also an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn; denn das Seyn

des Ewigen ist in dem Einzelnen ein Wechsel von Entstehen und Vergehen, und dieser Wechsel ist, dem Positiven nach betrachtet, sein Seyn. Es leuchtet nämlich in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen die Ewigkeit des Bandes oder seiner Idea durch; — des, in der schaffenden Natur ewigen und absoluten Bandes. Das Leben des Einzelnen oder des Bejahten ist daher weder absolut ein Seyn, noch absolut ein Nichtseyn, sondern ein Schweben zwischen beiden; — das Seyn desselben also ein beständiges Vergehen; und hinwiederum im Vergehen allein hat es ein Seyn. —

Da nun das, was in dem Wechsel von Entstehen und Vergehen als das Positive und Seyende durchleuchtet, nämlich die Ewigkeit des Bandes, auch nur das allein Anschaubare ist: so ist es darum auch Irrthum, wenn man das Entstehen und Vergehen, als solche, zu sehen glaubt, da sie nothwendig unsichtbar sind. Man sieht bloß das Seyn, d. h. das Ewige. — Für das wahre, d. h. wirkliche Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel; und es ist nur Geistesträgheit, wenn man die Zeit nicht als die Ewigkeit, und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen sich bewußt ist. Denn das, was man die Zeit nennt, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das, was man das Verbundene nennt, dem Positiven nach, nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten als solche, mag man wohl denken; — sehen aber, wenn man sieht, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen, d. h. Anschaubaren nach, sie selbst, diese Ewigkeit, ganz und untheil-

bar; und ſo man nicht ſie, die Ewigkeit, in dem Augenblick ſchaute: ſo würde man überall nichts ſchauen, und der Augenblick ſelbſt würde völlig unerfüllt ſeyn.*) — — So ſind denn alſo Raum und Zeit, mit allen ihren Beſtimmungen, und nach allen ihren Verhältniſſen, das Nichtige und Unreelle an den Dingen. Und da das Geſetz der Urſache und Wirkung ſelbſt nur Wahrheit hat in Bezug auf das, was an ſich ohne Weſenheit iſt, nämlich auf den Wechſel des Entſtehens und Vergehens: ſo wird es damit auch von der Vernunft ſelbſt als nichtig geſetzt. — —

Will man die Nichtigkeit beider, des Raumes wie der Zeit, noch deutlicher begreifen: ſo darf man ſich nur an die Stelle der Subſtanz in ihren allein poſitiven Attributen ſetzen. Willſt du alſo die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Weſen der Dinge kein Außereinander, ſondern lauter Innigkeit und Gegenwärtigkeit iſt: ſo ſetze dich an die Stelle der Subſtanz in der Schwere. Denn die Subſtanz in der Schwere durchſcheinet alle Dinge, und begreifet ſie alle, ob ſie gleich ſelbſt nicht begriffen wird. Ihr iſt nichts weder undurchdringlich noch dunkel, noch theilbar, ſondern alles in abſoluter Einigkeit. Desgleichen, willſt du die Nichtigkeit der Zeit begreifen: ſo ſetze dich an die Stelle der Subſtanz in dem Lichte. Denn das Weſen des Lichts ſetzt alles Zeitliche als Ewigkeit, wie das Weſen in der Schwere alles Räumliche als Einheit ſetzt. Das Lichtweſen iſt alſo darum nur das Regirende aller Zeit, weil

*) Schelling's Erläuterungsſchr. der Naturphiloſ. S. 66.

es das Anſich, oder Poſitive aller Zeit iſt; ſo wie die Schwere nur darum das Regirende alles Raumes, weil ihr Weſen das An-ſich, oder Poſitive alles Raumes iſt. Das Weſen in der Schwere iſt ſonach ſelbſt nicht dem Raum unterworfen, ſondern über allen Raum, und der göttliche Gegenſatz alles Raums; ſo wie das Lichtweſen ſelbſt nicht der Zeit unterworfen, ſondern über aller Zeit, und der göttliche Gegenſatz alles Zeitlichen iſt, als das Setzende der Ewigkeit, in dem Dinge. — Das wahre, von ſeiner poſitiven Seite, in ſeiner abſoluten Einheit und Totalität betrachtete Univerſum, iſt alſo über allen Raum, wie über aller Zeit; und es iſt nur die Imagination, welche die actuelle Unendlichkeit des All in die empiriſche der Zeit und des Raumes verwandelt. Aber durch Anwendung des Raums und der Zeit, und aller, auf dem Gegenſatz der Unendlichkeit und der Einheit allein beruhenden Größenbeſtimmung überhaupt auf das, was nur als Einheit Unendlichkeit, und als Unendlichkeit Einheit iſt, geht das ἓν jederzeit über dem πᾶν, das πᾶν über dem ἓν verloren. Die Imagination will das ſinnliche Univerſum als Unendlichkeit, und es iſt endlos ausgedehnt, aber die Einheit fehlt; ſie will es als Einheit; hier iſt es endlich ausgedehnt, und die Unendlichkeit iſt verloren. Denn die Allheit iſt in der Zeit nur möglich, wenn das Univerſum der Zeit noch unendlich iſt; aber nun iſt die Einheit verloren; hinwiederum iſt die Einheit in der Zeit nur möglich, wenn das Univerſum der Zeit nach endlich iſt. Man hat nun die Einheit, aber die Allheit iſt verloren. In der actuellen Unendlichkeit des wahren Univerſums iſt aber überhaupt

keine Größe des Raums und der Zeit, als welche jederzeit nur eine relative, d. h. nichtige Bestimmung ist. Es ist in jener wahren Unendlichkeit des All das Größte nicht verschieden vom Kleinsten, und die endlose Dauer nicht verschieden vom Augenblick; es ist in demselben weder Anfang noch Ende, sondern jener mit diesem zugleich, weil das All überhaupt nicht in der Zeit, und nicht im Raume ist. Daher läßt sich auch von der Welt weder, daß sie je angefangen habe zu seyn, so daß ihr Seyn auf eine bestimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine bestimmte Zahl sich zurück führen ließen; noch auch, daß sie nicht angefangen habe, und mithin von einer endlosen Zeit her dauern müsse, behaupten. Nicht das erstere; weil man sonst auch behaupten müßte, daß das Seyn nicht aus dem Wesen Gottes folge, wodurch aber die Idee Gottes selbst müßte aufgehoben werden, da doch aus dieser Idee das Seyn, d. h. das All, eben so wesentlich folgt, als aus der Idee des Dreiecks, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen. Aber auch nicht das letztere; welches nur statt finden könnte, wenn nicht das Ganze als vorangehend den Theilen, sondern umgekehrt die Theile als vorangehend dem Ganzen gedacht würden. Aber nur das Ganze, als das Ganze, ist; es hat demnach eben so wenig angefangen als nicht angefangen, da es alle Zeit übertrifft; nicht von Ewigkeit, d. i. nicht von endloser Dauer her ist, sondern auf ewige Weise. — Und so setzt denn auch die Vernunft die unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage, und nur nach ihr und in ihr die einzelnen Dinge, deren Existenz

in dieſer Allheit und durch dieſelbe auch eine ſchlechth
unbedingte und durchaus untheilbare Exiſtenz (Poſitiv
iſt; — ewig, unangeſehen aller Zeit, aller kürzern od
längern, endlichen oder endloſen Dauer. Denn der B
griff aller Dauer überhaupt iſt von dem der Ewigk
toto genere verſchieden, und die Dinge ſind ewig una
geſehen der Dauer. Ihr Leben iſt kurz, aber die Ewi
keit iſt noch viel kürzer; denn ſie iſt im Augenblick i
ganze; wie die Subſtanz auch im Puncte die ganze, u
unendlich iſt. Auch unendliche Dauer, wäre ſie denkba
könnte die Ewigkeit nicht ſchaffen; eben darum kann au
die kleinſte Dauer die Ewigkeit nicht vernichten. A
Beſtimmungen des Räumlichen und des Zeitlichen, u
allem, was allein darauf Beziehung hat, ſind dem
nach das Unreelle und Nichtige, das Poſitive ganz un
gar nicht Angehende, an den Dingen, welche, von di
ſer Seite angeſehen, — wie ſchon bemerkt — Gegen
ſtand einer inadäquaten, der Vernunftanſicht derſe
ben entgegengeſetzten, bloß abſtracten Betrachtungsweis
ſind. — — *)

Woher denn nun aber, müſſen wir hier fragen, die
abſtracte Betrachtungsweiſe, die als ein Abſehen vo
dem Reellen keine andere als lauter unweſentliche Eigen
ſchaften zum Product geben kann? — Wenn es vom
Standpunct der Vernunft aus, welche die Dinge b
trachtet, wie ſie an ſich ſind, keine vom Unendlichen
d. i. von der abſoluten Identität und Totalität getrennt

*) Aphorismen ꝛc. B. I. Heft I. u. II. u. B. II. Heft II. Bg
N. Ztſchr. §. IV. V. VI.

Endlichkeit giebt: wie ist es da wohl möglich, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich trenne, oder auch nur in Gedanken abgesondert werde? —

Diese vielbedeutende Frage finden wir bereits in der ersten urkundlichen Darstellung des absoluten Identitätssystems (Zeitschrift für speculative Physik Erl. zu §. 30) aufgeworfen, aber noch keine Antwort darauf gegeben, weil sie dort noch nicht beantwortet werden konnte, wo vielmehr bewiesen worden, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und vom Standpuncte der Vernunft aus falsch; ja, (wie sich wohl einsehen lasse) die Quelle aller Irrthümer sey. — Späterhin wird jedoch dieselbe Frage nicht bloß wieder berührt, sondern die Beantwortung derselben auch schon vorläufig durch einige Andeutungen vorbereitet, bis endlich die Auflösung des Räthsels vollständig konnte gegeben werden.

In dem Gespräche Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip, fordert Lucian von dem das Wort führenden Bruno, daß er davon rede, wie eben jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtseyn verknüpft ist, selbst, nicht nur als möglich, sondern als nothwendig könne eingesehen werden, da doch jene Trennung (des Seyns und des Denkens, oder des Endlichen und Unendlichen) in Ansehung der höchsten Idee ohne Wahrheit sey. — Dieser Forderung ein Genüge zu leisten, erklärt sich Bruno über den besprochenen, wichtigen und schwierigen Punct, nachdem er zuvor die Frage selbst nach der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen aufs bestimmteste in den Worten aufgestellt: „„Deine Meinung also scheint diese zu seyn, daß

ich von dem Standpuncte des Ewigen ſelbſt aus, und ohne daß ich außer der höchſten Idee etwas anderes vorausſetze, zu dem Urſprung des wirklichen Bewußtſeyns, und der mit ihm zugleich geſetzten Abſonderung und Trennung gelange.““ *)

Im Verlauf der Erklärungen Bruno's über den gedachten Punct der allgemeinen Unterſuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen, ſollen nun ſchon, wie in der Schrift: Philoſophie und Religion (S. 19) uns verſichert wird, ſo manche Stellen vorkommen, worin wirklich die befriedigende Auflöſung für den Kenner klar und beſtimmt genug niedergelegt ſey, und wovon auch folgende ausgezeichnet wird:

„„Allein zuvor laß uns noch das Bleibende feſthalten, und jenes, das wir als unbeweglich ſetzen müſſen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare ſetzen; denn nicht müde wird die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichſten zurückzukehren; hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehn, oder von ihr ſich loszureißen ſcheint, in ihr zwar die Möglichkeit für ſich zu ſeyn vorher beſtimmt ſey, die Wirklichkeit aber des abgeſonderten Daſeyns nur in ihm ſelbſt liege, und ſelbſt blos ideell, als ideell aber nur in dem Maaße ſtatt finde, als ein Ding durch ſeine Art im Abſoluten zu ſeyn, fähig gemacht iſt, ſich ſelbſt die Einheit zu ſeyn.““ **)

Als Parallelſtellen wollen wir hier noch folgende zwei voranſtehende Stellen anführen:

---

*) Bruno S. 60. u. 61.
**) A. a. O. S. 131.

„„Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört, endlich zu seyn, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von der Indifferenz, in sofern in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, jedoch so enthalten, daß für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiednes Daseyn übergehn kann. Auf diese Weise schläft, wie in einem unendlich fruchtbaren Keim, das Universum mit dem Ueberfluß seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwickelungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle.““ *)

„„So sind also alle, in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffene Dinge unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige lossagen von jener, und zu dem zeitlichen Daseyn gelangen. Du wirst also nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Gestalten der lebenden Wesen, oder was du sonst unterscheidest, wirklich so getrennt, als du sie erblickest, im Universum an und für sich selbst enthalten seyen, vielmehr, daß sie blos für dich sich absondern, ihnen selbst aber und jedem Wesen

*) Bruno S. 83.

die Einheit in dem Maaße ſich aufſchließe, in welchem es ſich ſelbſt von ihr abgeſondert hat. *)"

Vollſtändig indeſſen konnte nach Schelling's ſelbſteigenem Geſtändniſſe die Auflöſung des Räthſels, das Princip der Endlichkeit betreffend, auch hier noch nicht gegeben werden, ſo wenig als in den ältern und neuern Darſtellungen der Identitätslehre in der Zeitſchrift; da (wie als Grund davon angeführt wird) dieſe Darſtellungen, wohin alſo auch die Aphorismen über Naturphiloſophie (in den Jahrb. der Medicin und Philoſophie) zu rechnen ſind, noch nicht bis zu demjenigen Gebiet (der practiſchen Philoſophie nämlich) fortgeführt worden, auf welchem allein die Auflöſung vollſtändig gegeben werden kann. — Erſt in derjenigen Schrift, in welcher die abſolute Identitätslehre aus dem Gebiete der theoretiſchen, oder der Naturphiloſophie, in das Gebiet der practiſchen Philoſophie übergeht, wo alſo ihr Verhältniß zur Sittlichkeit und Religion beſtimmt, und jene Frage aus dem practiſchen und religiöſen Standpuncte beantwortet werden ſoll, wird der Verſuch gemacht, den Schleier von dieſer Frage ganz hinwegzuheben. —

Die, zur vollſtändigen Entſcheidung über die gedachte Frage dienenden Aufſchlüſſe werden wir demnach in der genannten Schrift: Philoſophie und Religion, zu ſuchen haben, woraus wir für unſre Darſtellung die den Gegenſtand betreffenden weſentlichen Hauptpuncte heraus heben müſſen.

---

*) Bruno S. 85 u. 86.

4.

Betrachtung der absoluten Identitätslehre von ihrer praktischen Seite, in Bezug auf das Princip der Endlichkeit, und die Bestimmung des Verhältnisses jener Philosophie zu den Grundlehren der Sittlichkeit und Religion.

Folgende Beschreibung der Idee des Absoluten, und eine darauf gegründete transscendentale Theogonie wird als Einleitung und Vorbereitung zu der verheißenen Erklärung der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihres Verhältnisses zu demselben vorausgeschickt. —

Es ist in der Idee der Absolutheit, welche an sich betrachtet als das schlechthin einfache Wesen der intellectuellen Anschauung, nur als reine Absolutheit ohne alle weitere Bestimmung auszusprechen ist, zu unterscheiden Erstens: das schlechthin Ideale, als das schlechthin einfache Wesen derselben, das ewig über aller Realität schwebt und wie aus seiner Ewigkeit heraustritt, nach der vorgeschlagenen Bezeichnung Gott zu nennen; — Zweitens: das schlechthin Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem seyn kann, ohne ein anderes Absolutes, nur in anderer Gestalt zu seyn; und Drittens: das Vermittelnde beider, die Absolutheit oder die Form. In wiefern nun kraft derselben (der Form) das Ideale im Realen als einem selbstständigen Gegenbild objectiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden; nur daß dieses Selbsterkennen nicht als ein bloßes Accidens oder Attribut des absolut-Idealen, sondern als ein Selbstständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muß. Denn das Absolute kann

nicht Idealgrund von irgend etwas ſeyn, das nicht gleich ihm abſolut wäre; ſo wie eben deshalb auch das, worin das Ideale ſich ſelbſt erkennt, das Reale, ein Abſolutes und Unabhängiges ſeyn muß, und nicht mit dem Idealen ſich vermengt, das in ſeiner Reinheit und lautern Idealität für ſich beſteht. — Dieſes ſelbſtſtändige Sich-ſelbſt-Erkennen des ſchlechthin-Idealen iſt eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität.

Da die Repräſentationen der Abſolutheit ihrer Natur nach real ſind, weil ſie dasjenige iſt, in Anſehung deſſen das Ideale ſchlechthin real iſt: ſo wird ſich daher das Abſolute durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von ſich ſelbſt objectiv, ſondern in einem Gegenbilde, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt. Es überträgt in der Form ſeine ganze Weſenheit an das, worin es objectiv wird. Sein ſelbſtſtändiges Produciren iſt ein Hineinbilden, Hineinſchauen ſeiner ſelbſt in das Reale, wodurch dieſes ſelbſtſtändig und gleich dem erſten Abſoluten in ſich ſelbſt iſt. Aber es iſt doch nur abſolut und ſelbſtſtändig in der Selbſtobjectivirung des Abſoluten, und demnach wahrhaft in ſich ſelbſt, nur ſofern es zugleich in der abſoluten Form, und dadurch im Abſoluten iſt. Es iſt daher nur ganz real, in wie fern es ganz ideal iſt, und iſt in ſeiner Abſolutheit, Ein und daſſelbe, das auf ganz gleiche Weiſe unter der Form beider Einheiten betrachtet werden kann: einer realen oder objectiven, als Einbildung des Unendlichen in das Endliche; und einer idealen oder ſubjectiven, als Einbildung des Endlichen in das Unendliche. —

Das Abſolute würde jedoch in dem Realen nicht

wahrhaft objectiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, ihm ſeine Idealität in Realität umzuwandeln, und ſie in beſondern Formen zu objectiviren. Dieſes zweite Produciren iſt das der Ideen, oder vielmehr: dieſes Produciren und jenes erſte durch die abſolute Form, iſt Ein Produciren. Auch die Ideen ſind relativ auf ihre Ureinheit in ſich ſelbſt, weil die Abſolutheit der erſten in ſie übergegangen iſt; aber ſie ſind in ſich ſelbſt, oder real, nur ſofern ſie zugleich in der Ureinheit, alſo ideal ſind. Da ſie demnach in der Beſonderheit und Differenz nicht erſcheinen könnten, ohne daß ſie aufhörten, abſolut zu ſeyn: ſo fallen ſie alle mit der Ureinheit zuſammen, wie dieſe mit dem Abſoluten zuſammenfällt. — Auch die Ideen ſind nothwendig wieder auf gleiche Weiſe productiv; denn auch ſie produciren nur Abſolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten ſich zu ihnen eben ſo, wie ſie ſich ſelbſt zu der Ureinheit verhalten. — Das ganze Reſultat dieſer fortgeſetzten Subject-Objectivirung, welche nach dem Einen erſten Geſetz der Form der Abſolutheit ins Unendliche geht, iſt nun: daß ſich die ganze abſolute Welt mit allen Abſtufungen der Weſen auf die abſolute Einheit Gottes reducirt; daß demnach in jener nichts wahrhaft Beſonderes, und bis hierher nichts iſt, das nicht abſolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre. *) —

Wie kommen wir aber nun aus dieſer Region der abſoluten Welt zur endlichen Natur; — und wie mag uns das Räthſel des Urſprungs der Sinnenwelt, als der

*) A. a. O. S. 30.

Welt, des Endlichen in der Erscheinung, gelöst werden können? — Da in Gott nur der Grund der Ideen liegt, und auch die Ideen unmittelbar nur wieder Ideen produciren: so kann keine positive, von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen machen. Vergeblich sind daher unzählige Versuche unternommen worden, zwischen dem obersten Princip der Intellectualwelt (der absoluten Welt der Ideen) und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervor zu bringen. Es gibt keinen stetigen Uebergang vom Absoluten zum Wirklichen; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar.

Der Grund dieses Abfalls vom Absoluten liegt nun nicht im Absoluten; er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbstständiges, Freies, zu betrachten ist. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit; und, in wie fern diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. — Um nun aber deutlich einzusehen, wie der Grund nur der Möglichkeit des Abfalls im Absoluten liege, der Grund der Wirklichkeit aber im Abgefallenen selber, ist zu erwägen, daß die Absolutheit, ihrem ausschließend Eigenthümlichen zufolge, ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbstständigkeit verleiht, welche dieses andre Absolute in der

Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, so daß es, gleich diesem, absolut in sich selbst ist. Nun wäre das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich selbst in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das andere Absolute seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut, nur in der Selbstobjectivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist. Dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit; — es ist absolut frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eigenen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit ist, hört es auch auf frei zu seyn, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Denn die Freiheit in ihrer Lossagung von jener absoluten Nothwendigkeit ist das wahre Nichts, und kann deshalb, als ein vom Absoluten oder der Idealität getrenntes Reale, das rein als solches in sich selbst ist, nothwendig nicht mehr Absolutes, sondern nur Negationen der Absolutheit, Negationen der Idee, d. h. auch nichts als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit: die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren. — Da nun hiernach das Gegenbild, als das andere Absolute oder die Uridee, nothwendig eine gedoppelte Seite hat; die eine, wodurch es in sich selbst, — die andere, wodurch es im An-sich, als seinem Urbilde, ist: so ist eben damit und auf gleich

ewige Weise, der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, ein doppeltes Leben verliehen: eines in sich, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, in wiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist; das andre im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Der Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnnlichen Universums unerachtet — denn dieser Abfall ist so ewig (außer aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt — ist aber in Bezug auf das Absolute, sowohl als die Idee an sich selbst, jener wie dieses, ein bloßes Accidens, da der Grund von ihm weder in jenem noch in dieser an sich liegt, sondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet. — In seiner höchsten Potenz drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, das In- und Für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes als Ichheit aus, welche das allgemeine Princip der Endlichkeit ist. Denn die Ichheit ist nur ihre eigene That, ihr eigenes Handeln; sie ist nichts, abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Durch diese Charakteristik der Ichheit hat darum auch Fichte den Grund der ganzen Endlichkeit, als einen nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst Liegenden, auf das klärste und bestimmteste ausgedrückt. — Das Endliche ist also nichts Positives, es ist nur die Seite der Selbstheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbild zur Negation wird. Aber diese Trennung der Ideen von ihrem Urbilde war doch der großen Absicht der gesammten Welterscheinung, die in der Geschichte sich ausdrückt, angemessen. Die Ideen, die Geister muß-

den von ihrem Centro abfallen, ſich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Beſonderheit einführen, damit ſie nachher, als beſondere, in die Indifferenz zurückkehren, und, ihr verſöhnt, in ihr ſeyn können, ohne ſie zu ſtören. Denn wie im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht: ſo iſt der Punct der äußerſten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. — Wie nun die Endabſicht der Geſchichte die Verſöhnung des Abfalls iſt: ſo mag auch dieſer in jener Beziehung von einer mehr poſitiven Seite angeſehen werden. Denn die erſte Selbſtheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende; die Selbſtheit und Abſolutheit aber, in die ſie ſich durch die Verſöhnung einführen, iſt eine ſelbſtgegebene, ſo daß ſie, als wahrhaft ſelbſtſtändige, unbeſchadet der Abſolutheit in ihr ſind; wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott kraft der ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur, dem Angeſchauten die Selbſtheit verleiht, gibt er es ſelbſt dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichſam, damit die Ideen, welche in ihm ohne ſelbſtgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig exiſtirende wieder in der Abſolutheit zu ſeyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geſchieht, die als Harmonie der abſoluten Freiheit und abſoluten Nothwendigkeit, zugleich die abſolute Seligkeit iſt. —

So ſoll demnach das Räthſel des Endlichen gelöſt ſeyn! — Und wie hier, ſo wird auch in der polemiſchen,

gegen Fichte gerichteten Erläuterungsſchrift der Naturphiloſophie, dieſelbe Antwort auf die Frage gegeben: Warum jenes vom Unendlichen getrennte Endliche, ſeines offenbaren und bewieſenen Nichtdaſeyns ohnerachtet, dennoch als daſeyend angenommen werde, von denen, die eine ſolche endliche Welt, unter der irrigen Vorausſetzung irgend einer Realität derſelben, auch erklärt und abgeleitet wiſſen wollen? — Auf dieſe Frage, wie nämlich daſelbſt (S. 95.) behauptet wird, könne nicht mehr theoretiſch, ſondern nur praktiſch geantwortet werden. Denn es ſey keineswegs die Wiſſenſchaft, ſondern bloß die Schuld jener Irrenden, daß ein ſolches Endliches für ſie dennoch exiſtirt; und es laſſe ſich dieſes nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eigenen Willen, der ein Seyn für ſich will, und eben darum weder ſich ſelbſt noch die Dinge ſieht, wie ſie wahrhaft in Gott ſind. Da nun der religiöſe Standpunct eben der des Sehens aller Dinge in Gott iſt: ſo könne auch, von dieſem Standpuncte aus betrachtet, das Daſeyn einer ſolchen endlichen Welt nur durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott, als der Einheit und Seligkeit aller Dinge, abgeleitet werden; — alſo durch einen wahren Platoniſchen Sündenfall, in welchem der Menſch ſich befindet, der die als todt, als abſolut mannigfaltig und getrennt gedachte Welt, dennoch für wahr und wirklich hält. Der, in der Schrift: Philoſophie und Religion, bereits wirklich gegebenen und dem vortigen Standpuncte gemäß ausgeführten Antwort zufolge, iſt demnach das Factum des Daſeyns einer ſolchen Welt im Bewußtſeyn des Menſchen gerade

allgemein, als das Factum der Sünde; ja es iſt eben dieſes Factum der Sünde ſelbſt. So wie wir daher von dieſer erlöſt werden können, iſt eben ſo auch jenes kein abſolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtſeyn. *)

Und welches iſt nun die unmittelbare Strafe dieſer Sündenſchuld; die Strafe, welche der Seele als ihr Verhängniß folgt, nachdem ſie, in der Selbſtheit ſich ergreifend, das Unendliche in ſich der Endlichkeit untergeordnet hat, und damit von ihrem Urbild abgefallen iſt? — Dieſe Strafe beſteht, wie ſchon erwähnt, in der Verwickelung mit dem Endlichen; darin alſo, daß die von ihrem Urbild abgefallene Seele nicht mehr Abſolutes und Ewiges, ſondern nur Nicht-Abſolutes und Zeitliches produciren kann, das nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf dieſe nur, ſofern ſie von ihrem Urbild abgefallen iſt, wirklich iſt. Zwar ſtrebt die ihren Abfall erkennende Seele gleichwohl in dieſem Abfalle ein anderes Abſolutes zu ſeyn, und demnach Abſolutes zu produciren. Aber ihr Verhängniß iſt: das, was in ihr, als Idee, ideal war, real zu produciren nur als Negation des Idealen, alſo nur productiv zu ſeyn in beſondern und endlichen Dingen. Nun ſtrebt ſie zwar in jedem dieſer Scheinbilder, ſo viel möglich, die ganze Idee nach ihren beiden Einheiten, und, an dem vollkommenſten Bild von ihr ſelbſt, ſogar alle Abſtufungen der Ideen auszudrücken, ſo, daß ſie dieſe Beſtimmung des Producirten von dieſer, jene von jener Idee nehmend,

*) Erläuterungsſchr. der N. Philoſ. S. 96.

das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universums zu machen strebt. Auf diese Art entstehen ihr nun auch die verschiedenen Potenzen der Dinge; indem sie stufenweise, jetzt die ganze Idee im Realen, jetzt im Idealen ausdrückend, bis zur Ureinheit sich erhebt. — Jene beiden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich, und die, wodurch sie im Absoluten ist, sind in ihrer Idealität Eine Einheit, und die Idee daher ein absolutes Eins. In dem Abfall aber wird diese absolute, oder Ureinheit der Idee zu einem Zwei, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Ein Bild des An-sich kann nämlich die Seele in ihrer Selbstheit nur produciren, indem sie die beiden Einheiten als bloße Attribute der Substanz unterordnet und dergestalt Zeit und Raum, diese Principien und nothwendigen Formen aller Nicht-Wesen, zu Attributen oder Formen der Substanz macht. Weil nun die Seele, so lange sie durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit, noch nicht wieder dazu gelangt ist, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren, nicht zurück kann in die absolute Thesis, die absolute Eins, producirt sie nur die Synthesis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht wie im Absoluten ungetrübt, als Ein und dasselbe Eins, das sich nicht summirt, sondern als ein unüberwindliches Zwei stehen. Das Producirte ist daher ein Mittelwesen, worin die beiden Einheiten, sich durchkreuzend, sich trüben, und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild oder Ideal der wahren Realität hervorbringen. Dieses Mittelwesen, welches, als ein bloßes Ideal der Seele, an sich und unabhängig von dieser betrachtet, ein

vollkommenes Nichts ist, ist die Materie, durch welche die Seele von der Seite ihrer Selbstheit oder Endlichkeit betrachtet, nur wie durch einen getrübten Spiegel die wahren Wesen erkennt; da sie nach ihrem Versinken in die Endlichkeit, die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern nur in einer, durch die Materie getrübten Gestalt erblicken kann. *) — Mit dieser Theorie von der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten durch einen Abfall von demselben, und der möglichen Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit, stehen nun in genauem Zusammenhange die moralischen und religiösen Lehren von der Freiheit, der Sittlichkeit und der Seligkeit, und von der Endabsicht der Geschichte des Universums. —

Wir vollenden die Darstellung der, von ihrer praktischen Seite betrachteten absoluten Identitätslehre, indem wir die Grundzüge der gedachten Lehren von der Sittlichkeit und Religion auszeichnen.

Von der Voraussetzung ausgehend, und anerkennend, daß eine Philosophie, die das Wesen der Sittlichkeit ausschließt, nicht minder ein Unding sey, wie eine Sittenlehre und Sittlichkeit selbst ohne Anschauung der Ideen, gibt uns die Philosophie der absoluten Identität ihre Ansichten von den Ideen und Principien der Sittlichkeit und Religion. Diesen Ansichten zufolge ist Religion die Grundlage der Sittlichkeit. Denn die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur, wer Gott auf

*) Philosophie u. Religion S. 30—53.

welche Weiſe es ſey, erkennt, iſt erſt wahrhaft ſittlich. Gott, von der moraliſchen Seite betrachtet, als Gegenſtand der Religion, die im Erkenntniß deſſelben beſteht, wird uns beſchrieben als die abſolute Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, oder als das gleiche An-ſich der Nothwendigkeit und der Freiheit; d. i. als dasjenige Weſen, welches auf eine völlig gleiche Weiſe abſolute Seligkeit und abſolute Sittlichkeit iſt, ſo daß jene und dieſe die gleich unendlichen Attribute Gottes ſind. Denn in ihm iſt keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus den ewigen Geſetzen ſeiner Natur fließende Nothwendigkeit; d. h. die nicht, als ſolche, zugleich abſolute Seligkeit wäre. Aber auch hinwiederum die Seligkeit iſt in Anſehung Gottes in der abſoluten Nothwendigkeit, und in ſofern in der abſoluten Sittlichkeit gegründet. In ihm iſt das Subject auch ſchlechthin das Object, das Allgemeine das Beſondre; — Er iſt nur Ein und daſſelbe Weſen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freiheit betrachtet. —

Weil nun hiernach das Weſen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Weſen iſt, und weil dieſes in ſeinen Handlungen ausdrücken, eben ſo viel iſt, als das Weſen Gottes ausdrücken: ſo iſt auch nur, wer Gott, auf welche Weiſe es ſey, erkennt, wahrhaft ſittlich. Denn wahrhaft ſittlich ſeyn, heißt nichts anders, als mit abſoluter Freiheit es ſeyn, ſo daß die Sittlichkeit für das Vernunftweſen zugleich die abſolute Seligkeit iſt. Dieſer Zuſtand der Seele, in welchem für ſie ſo wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend iſt, indem ſie bloß der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß han-

heit, iſt der Zuſtand ihrer Wiedervereinigung mit Gott; mit welchem Eins zu ſeyn eben die Sittlichkeit iſt, durch welche die Seele jene göttliche Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit ausdrückt. — Und hiermit wird uns endlich auch noch eine klare Ausſicht auf die, in der Geſchichte des Geiſterreichs ſich ausdrückende und darin erkennbare, Endabſicht der geſammten Welterſcheinung eröffnet. —

Die zwei Hauptparthien dieſer Geſchichte ſind: die, welche den Ausgang der Menſchheit von ihrem Centro, bis zur höchſten Entfernung von ihm darſtellt; die andre, welche die Rückkehr. — Die Ideen, die Geiſter, mußten von ihrem Centro abfallen, ſich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Beſonderheit einführen, damit ſie nachher als beſondere, in die Indifferenz zurückkehren, und, ihr verſöhnt, in ihr ſeyn könnten, ohne ſie zu ſtören. — Dieſes Zurückgehen der Seelen in ihren Urſprung, und ihre Scheidung vom Concreten, iſt auch zugleich die Auflöſung der Sinnenwelt ſelber, die zuletzt in der Geiſterwelt verſchwindet; — in gleichem Verhältniſſe alſo, wie dieſe ſich ihrem Centro annähert, ſchreitet auch jene zu ihrem Ziele fort. Denn was iſt jene Sinnenwelt, oder die Natur, dieſes verworrene Scheinbild gefallener Geiſter — was iſt ſie anders, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbſtheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen ſich läutert, und alle, als reale, zugleich in ihre höchſte Idealität eingehen. Zu dieſem Ziele gelangt, hat die Seele aufgehört ſterblich zu ſeyn; denn das Sterb-

liche an ihr beſteht nur in ihrer Verwickelung mit der Endlichkeit und mit dem Leibe, welche Verwickelung eigentlich Individualität heißt. Die Seele wird daher nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unſterblich ſeyn, in welchem ſie ſich von dieſer Verwicklung, welche die Folge von einer Negation in der Seele ſelbſt und eine Strafe iſt, befreit hat. Die wahre Unſterblichkeit der Seele beſteht ſonach keinesweges in einer individuellen Fortdauer derſelben, als welche nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, ſondern vielmehr in dem ewigen Seyn und Leben der Seele in der Idee. Dieſe Idee, oder der ewige Begriff von der Seele, der in Gott, und welcher ihr vereinigt, auch das Princip der ewigen Erkenntniſſe iſt, iſt das wahre An-ſich oder Weſen der bloß erſcheinenden Seele, welche, nachdem ſie alles, was bloß auf den Leib ſich bezieht, von ſich abgeſondert hat, unmittelbar in das Geſchlecht der Ideen zurückkehrt, und rein für ſich, ohne eine andre Seite, ewig in der Intellectual-Welt lebt. — Das Zeitliche und Sterbliche der Seele iſt alſo nur das, was ſich unmittelbar auf den Leib bezieht, oder das Producirende deſſelben iſt; eben ſo auch diejenige Seite der Seele, von welcher ſie als Princip des Verſtandes erſcheint, weil auch dieſe ſich mittelbar durch das erſte, auf das Endliche bezieht. Alſo nur überhaupt das Endliche, als das an ſich Nichtige und Unreelle, iſt das Sterbliche und Vergängliche. Das wahre Seyn der Seele, wie überhaupt eines jeden Dinges, iſt ſeine Einheit und Verbindung mit Gott als dem Bande aller Dinge. Jedes Dinges Band mit Gott iſt

Denn Ich bin ſchlechthin; d. i. ich bin ſchlechthin, weil ich bin; und bin ſchlechthin, was ich bin; beides für das Ich. —

Aber wie lautet es jetzt; — wie erklärt ſich jetzt dieſelbe Wiſſenſchaftslehre, welche einſt das, durch ſeine reine, abſolute Thätigkeit ſein eigenes Seyn urſprünglich ſchlechthin ſetzende Ich als erſtes Princip ihrem ganzen Syſtem zum Grunde gelegt, und dergeſtalt das Thun zum Erſten, das Seyn zum Zweiten gemacht hatte?

„Es kann ſich ihr nicht verbergen — bekennt der Verfaſſer der Wiſſenſchaftslehre vom Jahre 1810 gleich Anfangs im erſten § derſelben — daß nur Eines ſchlechthin durch ſich ſelbſt iſt; Gott, durch deſſen Seyn alles ſein Seyn, und alles mögliche Seyn gegeben iſt, ſo daß weder in ihm noch außer ihm ein neues Seyn entſtehen kann, und mithin nichts iſt, denn Gott."

Was die Wiſſenſchaftslehre hier, als erſte Grundwahrheit anerkennt, und als erſtes Princip des Wiſſens, das hatte ſich ihm ſeit länger ſchon nicht mehr verborgen und verbergen können. Denn ſchon in den drei populären, der Wiſſenſchaftslehre in dieſer ihrer jüngſten Form vorangegangenen Schriften, deren Inhalt die Reihen von gehaltenen Vorleſungen befaßt, und die unter den Titeln: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; — über das Weſen des Gelehrten und ſeiner Erſcheinungen im Gebiet der Freiheit — Anweiſung zum ſeligen Leben im Druck herausgegeben worden, finden wir den Wiſſenſchaftslehrer auf demſelben Standpuncte der Speculation, welchen er für die Reform ſeiner Lehre durch Umgeſtal-

ung derſelben aus einer Ichheits- in eine Gotteslehre genommen. —

Als Schöpfer des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, in ihrer erſten friſcheſten Form, als abſoluter Ichheitslehre, hatte Fichte einſt, gleich nachdem er den erſten, ſchlechthin unbedingten Grundſatz des Syſtems aufgeſtellt, die Worte vernehmen laſſen, daß man, wenn man das Ich bin überſchreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen müſſe, indem es nur zwei conſequente Syſteme gebe: das kritiſche, welches dieſe Grenze anerkennt, und das Spinoziſche, welches ſie überſpringt. Spinoza nämlich ſey über jenen Satz hinausgegangen; denn er habe gänzlich das reine Bewußtſeyn geläugnet, indem er es von dem empiriſchen Bewußtſeyn, in welchem es gegeben iſt, getrennt, und das erſtere in Gott, das letztere in die beſondern Modificationen der Gottheit geſetzt. Das Syſtem des Spinoza, ſo aufgeſtellt, ſey zwar völlig conſequent und ſogar unwiderlegbar, darum, weil er in einem Felde ſich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ſey doch grundlos. Denn was berechtigte wohl den Spinoza — frägt hier der idealiſtiſche Lehrer der abſoluten Ichheit — über das im empiriſchen Bewußtſeyn gegebene reine Bewußtſeyn hinauszugehen? — Das nothwendige Streben, die höchſte Einheit in der menſchlichen Erkenntniß hervorzubringen, habe ihn zwar auf ſein Syſtem getrieben; aber darin habe er ſich doch getäuſcht, daß er fälſchlich geglaubt, mit dieſer höchſten Einheit, die in ſeinem Syſtem iſt, etwas wirklich Gegebenes aufzuſtellen, da er damit doch bloß ein

vorgeſtecktes aber nie zu erreichendes Ideal aufgeſtellt. Dieſelbe Einheit ſey auch wohl in der Wiſſenſchaftslehre wieder zu finden, nur nicht als etwas, das da iſt, ſondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden ſoll, aber nicht kann. —

Durch Vermeidung des nachgewieſenen Fehlers, den Spinoza bloß darin begangen, daß er aus theoretiſchen Vernunftgründen zu ſchließen geglaubt, wo er nur durch ein praktiſches Bedürfniß getrieben worden, habe der Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, als ein immanentes Vernunftſyſtem, gegen das grundloſe transſcendente Syſtem des Spinozismus ſich geltend zu machen vermocht, und dieſem das Vorrecht, ein Vernunftſyſtem zu heißen, abgewonnen.

Dieſer Erklärung zufolge fände ſich alſo zwar in beiden Syſtemen die höchſte Einheit; aber die Bedeutung, welche der Idee dieſer höchſten Einheit gegeben, und die beſtimmte Stelle, die ihr angewieſen wird, wäre doch verſchieden, und dieſe Verſchiedenheit beſtimmte folglich auch den Gegenſatz zwiſchen den beiden Syſtemen. — Welche Bewandtniß es jedoch mit dem Gegenſatze zwiſchen dem kritiſchen, unter dem Charakter des Idealismus, als einer abſoluten Ichheitslehre, aufgeſtellten Syſtem und dem Spinozismus habe, darüber haben wir früher ſchon unſre Meinung ausgeſprochen, *) welche mit Jacobi's Anſicht vom Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, als einem umgekehrten Spinozismus, zuſammentrifft.

*) Der Pantheismus ꝛc. 1r Bd. S. 42 u. 43.

Daß Fichte, mit seinem System der absoluten Ichheit, der Lehre des ἓν καὶ πᾶν nur eine andre Form gegeben, durch Versetzung der Spinozischen absoluten Substanz in das reine absolute Ich, wodurch die neue idealistische AllEinslehre doch wirklich zu einer Lehre der Ichheitsvergötterung sich gestaltet, darüber ist auch Herbort mit uns einverstanden. In dem ersten historisch-kritischen Theile seiner Metaphysik *) fällt der scharfsinnige Kritiker über die Lehre Fichte's das Urtheil: „daß bereits in ihrer ersten Form (als absoluter Ich„heitslehre) eine starke Hinneigung zum Spinozismus „gelegen, und daß sich der in ihr wirklich enthaltene „Keim des Spinozismus in der spätern Form nur wei„ter entwickelt habe. Denn wohl brauchte jene prästa„bilirte Harmonie der Entwickelungen in Ausdehnung „und Denken, welche bei Spinoza selbst, nach der „Seite der Körperwelt hin, das Gleichgewicht verliert, „nur einen Ruck nach der entgegengesetzten Seite zu be„kommen, um sodann mit Fichte's Lehre, ja noch „bestimmter mit Fichte's Sittenlehre zusammen zu fal„len." — Sehr wahr und treffend wird in dem angezogenen §. 98, welcher die innere Verwandtschaft zwischen den beiden Systemen nachweist, behauptet, daß bei Fichte der Streit zwischen dem setzenden und dem gesetzten Ich nicht anders habe endigen können, als mit der Apotheose dessen, was dem Setzen zum Grunde liegt — des reinen Ich. — Dieses reine Ich war ja allerdings von Fichte definitiv als Realprincip

*) J. F. Herbort's allg. Metaph. 1r Bd. §. 98 u. 99.

angenommen und aufgestellt worden, welches, als solches, das A und O des ganzen Systems ist, und beschrieben wird als das einzige Absolute, worauf alles Bewußtseyn und alles Seyn sich gründet, dessen einziges, schlechthin und unmittelbar ihm zukommendes Prädicat absolute Thätigkeit ist. *) Und was anderes ist daher nur — frägt der gedachte metaphysische Kritiker — dieses reine und absolute, zum Realprincip erhobene Ich, welches im Begriff steht zu setzen, und zwar alle Dinge zu setzen, sofern sie sind, — was ist es anderes, als das Urwesen für alle diese Dinge? —

Zwar mochte sich ohne Widerspruch dieses Ich unter dem ihm verliehenen Charakter der Absolutheit im ganzen theoretischen Gebiete der Wissenschaftslehre nicht geltend machen lassen, da es hier, in der Qualität einer Intelligenz immer nur als ein bedingtes sich fand; als ein Ich nämlich, welches sich selbst setzt als beschränkt durch das Nicht-Ich. Aber diese Abhängigkeit des Ichs von einem Nicht-Ich trifft nur das Ich, als Intelligenz überhaupt, keineswegs aber das absolute Ich selbst, von welchem im praktischen Theile bewiesen wird, daß es durch seine absolute Thätigkeit die Ursache des Nicht-Ich, und demnach dieses selbst an und für sich, als der letzte Grund aller Vorstellung, betrachtet, ein Bewirktes des absoluten Ich sey; so wie das intelligente Ich von allen erweisbaren Formen der Vorstellung, d. i. von allen besondern Bestimmungen des Vor-

*) Fichte's System der Sittenl. Einl. XVII.

geſtellten, nach den nothwendigen Geſetzen des Vorſtellens, die Urſache iſt. *)

Das Höchſte im Ich iſt alſo — wie der Wiſſenſchaftslehrer in ſeinem Syſtem der Sittenlehre auch wirklich behauptet — das praktiſche Weſen des Ich, und das einzige rein Wahre ſeine Selbſtſtändigkeit; — ſeine reine Thätigkeit ſonach das einzige Abſolute, worauf alles Bewußtſeyn und alles Seyn ſich gründet. Und darum iſt auch nur in dem praktiſchen Weſen des Ich das Princip der höchſten Einheit in der menſchlichen Erkenntniß zu ſuchen und zu finden; d. i. dasjenige, wodurch ſeine ganze Erkenntniß beſtimmt wird, weil das Ich als das Abſolute, auch in Abſicht auf die Materie und Form ſeiner ganzen möglichen Erkenntniß abſolut durch ſich ſelbſt, und ſchlechthin durch nichts außer ihm beſtimmt iſt. **)

Das praktiſche Ich alſo iſt in der Wiſſenſchaftslehre das ſetzende Ich, dasjenige, was über dem Ich und Nicht-Ich (dem Subject und Object) ſchwebt; und die höchſte Einheit die geforderte Einheit und Identität des ſetzenden mit dem geſetzten Ich. Aber dieſe Einheit konnte, wegen des Widerſtreits des Ichs, mit ſich ſelbſt, als des Setzenden und des Geſetzten, nicht als etwas wirklich Gegebenes, ſondern bloß als ein vorgeſtecktes Ideal in der Wiſſenſchaftslehre aufgeſtellt werden; nämlich als das nie zu erreichende Ziel einer ab-

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftsl. S. 229—232. ꝛc.

**) Z. Syſtem der Sittenl. S. 224. vergl. 215.

ſoluten Befreiung von aller Beſchränkung, worauf eben der Trieb des reinen Ich nach gänzlicher Unabhängigkeit und abſoluter Selbſtſtändigkeit gerichtet iſt.

Bei dieſer Differenz und dieſem Zwieſpalte zwiſchen dem ſetzenden und dem geſetzten, jenem, als dem abſoluten, dieſem als einem beſchränkten Ich, mußte nun aber freilich zuletzt die Identität beider aufgehoben werden, nachdem der Abſtand zwiſchen beiden unendlich geworden war. — Und ſo mußte es denn am Ende dahin kommen, daß das reine, abſolute Ich von dem empiriſchen, beſchränkten Ich wirklich getrennt, und jenes aus dieſem heraus verſetzt wurde. In der Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre ſelbſt hatte zwar Fichte's dialektiſche Kunſt noch eine Vermittelung zu treffen gewußt zwiſchen den zwei verſchiednen Anſichten des Ich, als des abſoluten, in ſofern daſſelbe ſchlechthin als unendlich und unbeſchränkt; und des bedingten, in ſofern daſſelbe Ich eben ſo ſchlechthin als endlich und beſchränkt ſich ſetzt. Der Widerſtreit zwiſchen den zwei ſehr verſchiednen Handlungen des Ich, der Handlung des ſchlechthin als unendlich und unbeſchränkt, und der des ſchlechthin als endlich und beſchränkt ſich Setzens ſollte dadurch können aufgehoben werden, daß das Ich in einem andern Sinne als unendlich, und wieder in einem andern als endlich geſetzt ſeyn müſſe. Denn „wäre es — wie der Wiſſenſchaftslehrer der Ichheit doch ſelber eingeſtehen muß — in einem und eben demſelben Sinne als unendlich und als endlich geſetzt: ſo wäre der Widerſpruch unauflösbar, das Ich wäre nicht Eins, ſondern Zwei; und es bliebe uns kein Ausweg

übrig, als der des Spinoza, das Unendliche außer uns zu verſetzen. Aber das wohl bekannte, zur Rettung der Einheit und Identität des Ichs hier angebrachte, Spinoziſche Quatenus in Unterſcheidung und Beſtimmung jenes Doppelſinnes hatte doch am Ende keinen andern Ausweg für den Lehrer der Ichheit übrig gelaſſen; denn auch von ihm war in der Folge die von Spinoza vorgenommene Trennung des reinen und des empiriſchen Bewußtſeyns als nothwendig erkannt worden.

Dieſe Entäußerung des Reinen, und ſeine gänzliche Scheidung und Trennung vom empiriſchen Bewußtſeyn war in dem, nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre entworfenen und ausgeführten Syſtem der Sittenlehre geſchehen, in welcher die Entſtehung des empiriſchen Ich aus dem reinen genetiſch gezeigt, und zuletzt das reine Ich aus dem empiriſchen oder individuellen Ich gänzlich herausgeſetzt; auch dieſes letztere, zu Verhütung aller Verwechſelung und alles Mißverſtändniſſes, nunmehr allein mit dem Namen des Ichs in der Bedeutung der Perſon bezeichnet ward.

Hier ſehen wir denn alſo wirklich den Schöpfer der Ichheitslehre bereits in ſeinem Uebergange zum Spinozismus begriffen, und bei dem Puncte ankommen, an welchem er mit Spinoza zuſammentreffen mußte. Denn durch das gänzliche Herausgeſetztwerden des reinen Ichs aus dem empiriſchen war ja doch wirklich die Grenze, welche das kritiſche, unter dem Charakter der Ichheitslehre von Fichte aufgeſtellte Syſtem Anfangs anerkannte, überſprungen, ſo daß dieſes Syſtem durch das

Ueberſchreiten des Ich bin zuletzt nothwendig auf den Spinozismus kommen mußte.

Auf dieſen praktiſchen Standpunct führt uns — wie ſchon geſagt — der Lehrer der Ichheit in ſeiner nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre ausgebildeten Sittenlehre, in welcher das Reine im Vernunftweſen und die Individualität ſcharf von einander geſchieden werden. — „Unſere Sittenlehre — heißt es daſelbſt (S. 341) — iſt für unſer ganzes Syſtem höchſt wichtig, indem in ihr die Entſtehung des empiriſchen Ich aus dem reinen genetiſch gezeigt, und zuletzt das reine Ich aus der Perſon gänzlich herausgeſetzt wird." — Nach dieſer Entäußerung des Reinen, oder dieſem gänzlichen Herausgeſetztſeyn der Vernunft außer der Individualität, ſoll dem auch von nun an das reine, abſolute Ich nicht mehr Ich heißen, ſondern dieſer Name ausſchließend nur dem empiriſchen, oder individuellen Ich beigelegt; — das Wort Ich alſo hinfort immer nur in der Bedeutung der Perſon gebraucht werden. Denn ſo müſſe es in der Sittenlehre gehalten werden, angemeſſen dem Standpuncte, den in ihr die Wiſſenſchaftslehre zu nehmen hat. *)

Aus dem empiriſchen, individuellen Ich, oder der Perſon, einmal gänzlich herausgeſetzt, erkennt die Wiſſenſchaftslehre auf ihrem ethiſchen Standpuncte in dem reinen, abſoluten Ich, nach Entäußerung deſſelben, die Vernunft überhaupt, und als deren Aeußerung und Darſtellung das Sittengeſetz, deſſen Object, d. i. das-

*) Syſtem der Sittenl. S. 340 u. 41.

jenige, worin es ſeinen Zweck dargeſtellt wiſſen will, ſchlechthin nichts Individuelles iſt, ſondern eben die Vernunft überhaupt. „Dieſe Vernunft überhaupt — wie daſelbſt geſagt wird — iſt durch mich, als Intelligenz, außer mich geſetzt, zufolge des Sittengeſetzes, als theoretiſchen Princips, und das Ganze der vernünftigen Weſen, die Gemeine der Heiligen genannt, außer mir iſt ihre Darſtellung; alſo die Darſtellung des reinen, mit der Vernunft überhaupt identiſchen Ichs.“ *) Dieſes reine Ich verſchwindet uns alſo auch auf dem praktiſchen Geſichtspuncte ganz und gar nicht, ſondern wird nur außer uns, den Individuen, geſetzt. Und in einem Schreiben Fichte's an F. H. Jacobi **) wird dem reinen Ich ausdrücklich der Name Gottes beigelegt. — Denn wie kämen wir auch ſonſt (frägt hier Fichte) zu den Eigenſchaften, die wir Gott zuſchreiben, und uns abſprechen, wenn wir ſie nicht doch in uns ſelbſt fänden, und nur in einer gewiſſen Rückſicht (als Individuen) ſie uns abſprächen? —

In welches Verhältniß ſich nun hiernach der Lehre der Ichheit auf dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie im Syſtem ſeiner nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre bearbeiteten Sittenlehre zum Spinozismus geſtellt, und wie er ſich mit demſelben auseinander geſetzt, bedarf nun wohl keiner weitern Erörterung.

Wie Fichte von dem theoretiſchen Theile ſeiner Wiſſenſchaftslehre kein Bedenken getragen zu behaup-

*) a. a. O.

**) F. H. Jacobi's Briefwechſel 2r Bd. S. 207—211.

ten, daß er wirklich der ſyſtematiſche Spinozismus ſey; nur daß eines Jeden Ich ſelbſt die einzige höchſte Subſtanz iſt: *) ſo hätte er auch die, in einem andern Sinne und Betracht aufzuweiſende, Verwandtſchaft des praktiſchen Theils derſelben Lehre mit der Lehre des Spinoza nicht abläugnen können noch wollen; nur daß freilich auch hier die von der praktiſchen Seite entdeckte innere Verwandtſchaft den ſehr weſentlichen Unterſchied zwiſchen beiden Syſtemen nicht darf überſehen laſſen.

Die, nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre gebildete Sittenlehre iſt nämlich einerſeits doch wirklich auch der ſyſtematiſche Spinozismus, ſofern in ihr — wie ſchon erwähnt — die Entſtehung des empiriſchen Ich aus dem reinen genetiſch gezeigt, und zuletzt das reine Ich aus der Perſon gänzlich herausgeſetzt; d. h. das reine und empiriſche Bewußtſeyn getrennt und aufs ſchärfſte von einander geſchieden, das erſtere in Gott, das letztere in das Ganze der endlichen vernünftigen Weſen, als in die beſondern Modificationen der Gottheit, oder als die Aeußerungen und Darſtellungen derſelben geſetzt wird. Aber andrerſeits unterſcheidet ſich doch auch hinwiederum die idealiſtiſche Ethik des Wiſſenſchaftslehrers auf eine weſentliche und unverkennbare Weiſe von der realiſtiſchen Ethik des Spinoza dadurch, daß in ihr das abſolute, vom individuellen Ich ſcharf geſchiedene reine Ich zwar in Gott, als identiſch mit ihm geſetzt wird, aber doch keineswegs als ein Seyendes und Rea-

*) Wiſſenſchaftsl. S. 47.

les, ſondern lediglich als ein Object in der Idee, das jedes endliche Vernunftweſen ſelbſt werden, oder in welchem und durch welches jenes göttliche Ideal — die abſolut reine Vernunftform, oder Gott — dargeſtellt und realiſirt werden ſoll. — Denn dieſe abſolutreine Vernunftform, die Vernunft überhaupt, oder das reine, abſolute mit Gott gleich geſetzte Ich, iſt nicht nur ſchlechthin nichts Individuelles, ſondern es iſt ja auch überall nicht zu denken als etwas, das da iſt, ſondern lediglich als etwas, welches durch uns, die empiriſchen, individuellen Ichs hervorgebracht werden ſoll. Alſo ein Object in der Idee, durch uns, als Intelligenzen, außer uns geſetzt zufolge des Sittengeſetzes, als theoretiſchen Princips, und von dieſem Geſetze uns, den empiriſchen, individuellen Ichs, als dasjenige Object aufgeſtellt, worin es ſeinen Zweck — den Geſammtzweck der Vernunft — dargeſtellt wiſſen will, und deſſen Ausführung jeder einzelnen Perſon aufgetragen iſt. Dieſe Darſtellung — die Erreichung des Geſammtzweckes der Vernunft überhaupt — iſt der ganzen Gemeine der vernünftigen Weſen, mithin auch Jedem allein, vor ſeinem Selbſtbewußtſeyn aufgetragen. Und Jeder wird Gott, in dem Maaße, als er ſich beſtrebt, ſeine ganze Individualität zu vernichten, und mit dem Verſchwinden derſelben zum eigentlichen, reinen Ich, d. h. zu einem Gotte, ſich zu machen. Denn er wird gerade dadurch, daß ſeine ganze Individualität verſchwindet, und vernichtet wird, reine Darſtellung des Sittengeſetzes in der Sinnenwelt; eigentliches, reines, Gottgleiches Ich, durch freie Wahl und Selbſtbeſtimmung. Eine gänzliche Vernichtung des

Individuum und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott, obschon allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft, ist jedoch in keiner Zeit möglich, und mithin jenes aufgestellte unendliche Ziel in keiner Zeit erreichbar, wie die Mystiker irriger Weise wähnen. *) —

Der Gott der idealistischen Ethik der Wissenschaftslehre ist also nach den, hier von uns angeführten authentischen Aussprüchen und Erklärungen, kein wahrhaft Seyendes und Reales, sondern ein, im bloßen Werden begriffenes und bestehendes Object.

Was sollen wir nun von einer Sittenlehre denken, die in dem Göttlichen ein bloßes Ideal erblickt, das sie den endlichen Vernunftwesen nur als das Ziel aufsteckt, auf dessen in keinem Zeitpuncte ihres Daseyns möglichen Erreichung ihr Trieb der absoluten Selbstständigkeit gerichtet ist? Sollen wir in das harte Urtheil mit einstimmen, welches Schelling über die Sittenlehre Fichte's in dieser ihrer ersten, nach Principien der Wissenschaftslehre gebildeten Form ausgesprochen, daß durch dieselbe alle Religion einst verschlungen worden? — Wohl hatte Fichte selbst, unmittelbar nach Erscheinung seines Systems der Sittenlehre, noch in demselben Jahre 1798 in der bekannten, (ins philosoph. von Fichte und Niethammer herausgegebene Journal eingerückten) Abhandlung: über den Grund unsers Glaubens an eine göt-

*) System der Sittenl. S. 194.

liche Weltregierung *), über den religiösen Glauben auf eine mit seiner Sittenlehre ganz übereinstimmende Weise sich erklärt. Denn er erkennt auch dort in der moralischen Weltordnung einzig und allein das Göttliche, und will von keinem andern Gotte in der Eigenschaft eines besondern, wahrhaft existirenden, selbstständigen und persönlichen Wesens, als dem Realprincip jener Weltordnung, etwas wissen oder glauben, da wir, wie er meint, eines andern Gottes, außer jener lebendigen und wirkenden moralischen Ordnung gar nicht bedürfen, und auch keinen andern fassen können.

Eine solche Sittenlehre, die keinen andern Glauben an ein Göttliches anerkennt und gelten lassen will, werden wir nun freilich für keine religiöse Moral halten können im Sinne des Theismus, nach dessen Grundlehren sie allerdings als eine nichtreligiöse Moral zurückzuweisen ist. Und so erklärt sich auch Jacobi in seinem durch den Druck öffentlich bekannt gemachten Briefe an Fichte, da wo er im Vorberichte zu diesem Briefe seine Meinung über das Verhältniß der ganzen Fichte'schen Philosophie überhaupt zur Religion auf die deutlichste und bestimmteste Weise ausspricht. Er findet nämlich die, der gedachten Philosophie gemachte Beschuldigung des Atheismus, zwar grundlos und ungerecht; aber sie könne, urtheilt Er, eben darum, weil sie als eine Transscendentalphilosophie, so wenig, wie Geometrie und Arithmetik, atheistisch seyn könne, auch schlechterdings nicht

*) Philosoph. Journal herausg. von Fichte und Niethammer, Jahrg. 1798 Erster Heft.

theistisch seyn, indem ein nur künstlicher Glaube an Gott, insofern er bloß künstlich seyn will — oder bloß wissenschaftlich, oder rein speculativ — den natürlichen Glauben, und somit sich selbst als Glauben, folglich den ganzen Theismus aufhebe. —

Der natürliche Glaube des Theismus ist allerdings kein anderer als der Glaube an Gott, als ein lebendiges, für sich bestehendes und persönliches Wesen. An die Stelle dieses reellen theistischen Glaubens setzt die Transscendentalphilosophie des Fichte'schen Idealismus den ideellen Glauben an ein Göttliches, der mehr nicht enthält als den Begriff der moralischen Weltordnung; einen Glauben also, der im Grunde der Wahrheit doch wirklich nur Glaube an ein bloßes Gedankending, — an eine Allgemeinheit, wie Jacobi sich ausdrückt, und an ein Ideal ist, dessen Wirklichkeit von dem reinen Willen aller endlichen Vernunftwesen ihrem auf die Realisirung der Idee jener Ordnung gerichteten Triebe nach absoluter Selbstständigkeit — abhängig gemacht wird. Denn das außer und über uns, durch uns, als Intelligenzen, gesetzte Object, welches Gott genannt wird, ist ja kein Selbstseyn, kein wahrhaft und an sich Reales, sondern ein Object in der bloßen Idee, welches alsdann erst wirklich seyn würde, wenn mit dem Verschwinden und Vernichten der ganzen Individualität aller endlichen Vernunftwesen, jedes Einzelne derselben durch freie Wahl und Selbstbestimmung eigentliches reines Ich, d. h. Gott geworden wäre. — So lange endliche Vernunftwesen noch existiren, kann also Gott nicht wirklich seyn; der Moment der Verwirklichung Gottes wäre zugleich der Mo-

ment des gänzlichen Verschwindens und Vernichtens aller endlichen Vernunftwesen als solcher. Da aber dieser Zeitpunct niemals eintreten kann: so kann auch Gott nie wirklich werden. Das absolute, reine Ich, welches Gott heißt, kann nicht mit und neben der Existenz empirischer, individueller Ichheiten bestehen; — die Realität des Endlichen schließt die Realität des Unendlichen, und diese jene aus. —

Welch' einen ganz andern Charakter nimmt aber nun schon späterhin die Religionsphilosophie der Wissenschaftslehre an in Fichte's Darstellung der Bestimmung des Menschen; einer Schrift, welche im Jahre 1800 erschien, also kurze Zeit nach seinem im Jahre 1798 herausgegebenen System der Sittenlehre, so wie der erwähnten Abhandlung im philosoph. Journal. — Der idealistische Religionsglaube an eine moralische Weltordnung erhebt sich nämlich auf dem höhern Standpuncte, welchen Fichte hier genommen, zu dem realistischen Religionsglauben an ein lebendiges und selbstständiges, intelligentes Princip dieser Weltordnung. Und statt der, in der nichtreligiösen Sittenlehre herrschenden Sprache des stolzen Selbstgefühls absoluter Freiheit und Selbstständigkeit, hören wir hier die Sprache der religiösen Demuth und Unterwerfung, als Ausdruck des Gefühls der Abhängigkeit des Willens aller endlichen Vernunftwesen von einem höchsten und heiligen Willen, der ihnen allen das Sittengesetz zur Befolgung gibt, und unter welchem der Wille aller endlichen Vernunftwesen steht.

In der erwähnten Schrift, *) welche nach der eigenen Ankündigung ihres Autors in der Vorrede, dasjenige, was außer der Schule von der neuern Philosophie brauchbar ist, zu ihrem Inhalte haben, und auch für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten, verständlich seyn sollte, wird nämlich dem dogmatischen Realismus, als dem System eines falschen, trügerischen Wissens einerseits, so wie dem Idealismus der Ichheitslehre, als dem System eines durchaus leeren und gehaltlosen Wissens andrerseits, ein praktischer Realismus des Glaubens entgegengesetzt, und gegen jene beiden, in ihrer Falschheit oder Nichtigkeit hingestellten Systeme geltend gemacht. Das einzige Verdienst, welches hier dem System des Idealismus zugestanden und von ihm gerühmt wird, ist allein nur dieses: daß es den Irrthum im System eines Realismus des falschen Wissens um die objective Realität der Sinnen- oder Erscheinungswelt zerstöre und vernichte; — Wahrheit aber geben könne es nicht, weil es in sich selbst absolut leer sey. **) Denn „was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist immer nur wieder ein Wissen. Aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird daher in ihm immer etwas gefodert, das dem Bilde entspreche. Diese Foderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und es ist darum ein System des Wissens nothwendig ein System

*) Die Bestimmung des Menschen, dargestellt von J. G. Fichte. Berlin 1800.

**) S. die angeführte Schrift S. 176. 177.

bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. Dem Wissen anmuthen, mehr zu seyn, denn ein Wissen, hieße das innere Wesen seines Geistes ändern wollen. Vergebens würde man darum auch sich bemühen, das, außer dem Bilde liegende, wahrhaft Reelle durch das Wissen und aus dem Wissen zu erschaffen, und mit der Erkenntniß zu umfassen. *)" Das alleinige Organ, mit welchem die wahrhafte Realität, welche eine ganz andere ist als die eingebildete, durch die Grundsätze des Idealismus vernichtete Realität der Sinnenwelt, ergriffen wird, ist der Glaube. **)

Dieser Glaube besteht in der Annahme und der Anerkennung des Sittengesetzes, als eines Gesetzes der geistigen Welt, das kein Wille irgend eines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammen genommen, sondern ein Wille gibt, der absolut durch sich selbst zugleich That ist und Product, und in welchem, als dem einigen Lebensprincip der übersinnlichen, geistigen Welt, der gesetzmäßige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat. ***) — Dieser unendliche, erhabene und lebendige Wille ist das Eine, das allen endlichen Willen freier, vernünftiger Wesen in seiner Sphäre hält und trägt, und in welchem sie zusammenhängen, nachdem sie für sich getrennt sind; — die gemeinschaftliche Quelle gegenseitiger Erkenntniß und Wechselwirkung der mehreren einzelnen selbständigen und un-

*) Die Bestimmung des Menschen S. 176. 177.

**) Ebendaselbst. S. 178.

***) Ebendas. S. 285. 290.

abhängigen Willen der endlichen Vernunftwesen in dieſer Welt. *) —

Unſer Glaube an eine moraliſche Weltordnung, deren Geſetze zufolge der geſetzmäßige Wille endlicher Vernunftweſen unausbleibliche Folgen hat, iſt alſo eigentlich Glauben an Ihn, an Seine ſelbſtthätige Vernunft, d. i. an Seinen Willen und an Seine Treue. **) — Dieſer ewige Wille iſt allerdings auch Weltſchöpfer, ſo wie er es allein ſeyn kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf; in der endlichen Vernunft. Denn nur die Vernunft iſt; die unendliche an ſich, die endliche in ihr und durch ſie. Nur in unſern Gemüthern erſchafft er eine Welt; wenigſtens das, woraus wir ſie entwickeln, und das, wodurch wir ſie entwickeln: — den Ruf zur Pflicht; und übereinſtimmende Gefühle, Anſchauung und Denkgeſetze. Es iſt ſein Licht, durch welches wir das Licht, und alles, was in dieſem Lichte uns erſcheint, erblicken. In unſern Gemüthern bildet er fort dieſe Welt, und erhält ſie, und dadurch unſre endliche Exiſtenz, deren allein wir fähig ſind, indem er fortdauernd aus unſern Zuſtänden andere Zuſtände entſtehen läßt. Alles unſer Leben iſt Sein Leben; alle unſre Gedanken, wenn ſie nur wahr und gut ſind, ſind in ihm gedacht. — Wir ſind in ſeiner Hand, und bleiben in derſelben, und niemand kann uns daraus reißen. Wir ſind ewig, weil Er es iſt. ***)

*) Die Beſtimmung des Menſchen S. 291. 294. 298.

**) Ebendaſ. S. 301.

***) Ebendaſ. S. 302. 303. 304.

Zwar iſt uns das Weſen an ſich des Unendlichen unbegreiflich, und wird uns ewig unbegreiflich bleiben; denn was wir begreifen, wird durch unſer bloßes Begreifen zum Endlichen. Darum können und dürfen wir auch unſre, an Schranken gebundene Perſönlichkeit, ſo wenig als unſre Denk- und Erkenntniß- und Willens-Acte; — ja überhaupt nicht die uns allein möglichen Begriffe von Leben und Seyn, auf Sein uns unbegreifliches Wiſſen, und Wollen und Wirken; auf Sein Leben und Seyn übertragen. — Aber dieſer Unbegreiflichkeit ohngeachtet liegen doch die Beziehungen und Verhältniſſe des Unendlichen zum Endlichen klar vor unſerm Auge, und umgeben uns in hellerer Klarheit, als das Bewußtſeyn unſeres eigenen Daſeyns, werden wir nur, was wir ſeyn ſollen. Das iſt es auch allein nur, was wir unmittelbar wiſſen, und als die Stimme des unendlichen, alle Einzelne vermittelnden Willens, die es uns befiehlt, und als die Verordnung des geiſtigen Weltplans an uns, vernehmen. — In der Anſchauung dieſer Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen können wir ruhig und ſelig ſeyn. Denn in Ihm und durch Ihn hindurch, den Unendlichen, deſſen Leben wir ſchauen, erblicken wir ſelbſt unſre gegenwärtige Welt in einem andern Lichte; wir werden uns ſelbſt, und es wird uns die Welt vollkommen begreiflich; alle Räthſel unſers Daſeyns werden gelöſt, und die vollendetſte Harmonie entſteht in unſerm Geiſte. *)

---

*) Ebendaſ. S. 303—312.

Dieſe, aus der mehrerwähnten Schrift Fichte's für unſern Zweck ausgezogenen Hauptſtellen bedürfen unſtreitig wohl keines Commentars; — ſie erklären ſich ſelbſt durch ihre Deutlichkeit und Beſtimmtheit, und geben ein unverdächtiges Zeugniß von der realiſtiſch-religiöſen Weltanſicht, welche die, dem Realismus des Glaubens mit ſo entſchiedner Zuverſicht zugewandte Denkart des Wiſſenſchaftslehrers gefaßt und ausgebildet hatte.

Aber bei dieſem Realismus des bloßen Glaubens ſollte es ſein Bewenden nicht haben; es ſollte dieſer Glaube in ein Wiſſen umgeſchaffen werden, welches als ein wahrhaft reelles und abſolutes Wiſſen, über das falſche Wiſſen um die eingebildete Realität der Sinnenwelt im Syſtem des empiriſchen Realismus, wie nicht weniger über das leere und an ſich nichtige Wiſſen im Syſtem des Idealismus ſich erhebt. In und mit dieſer Erhebung ſollte denn auch die Speculation den höchſten Gipfel ihres Aufſchwunges erreicht haben.

Welchen Antheil an dieſer Umgeſtaltung und Erhebung des Realismus der Fichte'ſchen Religionsphiloſophie, als einer bloßen Glaubenslehre, zu einer Lehre des abſoluten Wiſſens; ſo wie überhaupt an der veränderten philoſophiſchen Denkart, und Welt- und Lebensanſicht des Wiſſenſchaftslehrers, bei ſeinem Uebergange vom Idealismus zum Realismus, namentlich theils Jacobi, theils Schelling; vornehmlich aber wohl der, im eigenen Gemüthe heller aufgegangene, und zu einem kräftigern Leben neu erwachte religiöſe Sinn, gehabt

habe, laſſen wir hier unerwogen,*) und gehen ohne Verzug zur Darſtellung der Hauptpuncte dieſer Religionslehre des abſoluten Wiſſens ſelbſt, wie ſie uns Fichte in der bekannten Trilogie ſeiner populären Vorleſungen, und am deutlichſten und ausführlichſten in der Anweiſung zum ſeligen Leben, als „„dem Gipfel und hellſten Lichtpuncte des Ganzen von populärer Lehre"" — laut der Vorrede **) — dargelegt hat.

Da wir für unſern Zweck nur den eigentlich ſpeculativen Theil aus dem Ganzen der Lehre herausheben dürfen: ſo wird ſich unſre Darſtellung auch nur auf die beiden Hauptpuncte zu beſchränken haben, auf welche ſich die ganze, in den gedachten Vorträgen enthaltene Religionslehre, in ſoweit dieſelbe bloß ſpeculativ iſt, zurückführen läßt. Dieſe Puncte betreffen 1) das Erkenntnißprincip ſelbſt, als die Grundlage des Ganzen; 2) die, auf dieſes Princip gegründeten, transſcendentalen Lehren von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt.

I.

Der Verſtand in ſeiner Function des reinen Denkens, als das Princip und Organ aller (realen) Vernunftwiſſenſchaft von Gott und der Welt.

Das alleinige Organ und Princip unſers Erkennens und Wiſſens der höchſten Wahrheiten von Gott und der Welt iſt das eigentliche, das reine, wahre und ſelbſtſtändige Denken; — es iſt das Auge, mit welchem man

*) F. Fichte's Leben, herausgegeben von deſſen Sohne. Drittes Buch. I. S. 409—428.

**) Anw. z. ſ. L. IV.

Gott und die göttlichen Dinge unmittelbar anſchaut. — Dieſes reine Denken iſt nun aber ſorgfältig zu unterſcheiden von dem bloßen Meinen. Denn was das eigentliche Meinen betrifft: ſo hat daſſelbe zwar auch, wie das Denken, die Region jenſeit aller ſinnlichen Erfahrung, zu ſeinem Gebiete; aber es beſetzt dieſe Region mit den Ausgeburten fremder, oder auch der eigenen Phantaſie, denen allein die Neigung Dauer und Selbſtſtändigkeit gibt; darum eben, weil der Sitz des geiſtigen Lebens der gemeinen Denkart, welcher das Meinen eigen iſt, noch nicht höher, als in die Extremität der blinden Zuneigung oder Abneigung fällt. — Ganz anders dagegen verfährt das wirkliche Denken, welches zur Erkenntniß des einzig Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führt, und deſſen lebendiger Act in ſeiner Lebendigkeit, das abſolut Wahre mit unmittelbarer und unerſchütterlicher Gewißheit und Evidenz ergreift. Dieſes reine und ſelbſtſtändige Denken iſt alſo allein das Auge, dem Gott ſichtbar werden kann, durch welches man Gott unmittelbar anſchaut, hat und beſitzt. Denn das reine Denken iſt ſelbſt das göttliche Daſeyn; und umgekehrt das göttliche Daſeyn in ſeiner Unmittelbarkeit, iſt nichts anders, denn das reine Denken. *) Zu dieſem höhern, reinen und eigentlichen Denken, und der wahren innern Selbſtſtändigkeit des Geiſtes kann ein Jeder auch ohne ſchulmäßiges, ſyſtematiſches Studium der Philoſophie kommen, da hierzu nur Unbefangenheit, und eine an ſich

*) A. z. ſ. L. S. 35. 36. 37.

gesunde, bloß nicht hinlänglich ausgebildete Natur vorausgesetzt wird, welche, vom natürlichen Wahrheitssinne geleitet, zur Erkenntniß und Einsicht in die höchsten Wahrheiten gelangen kann, mit Hülfe eines gemeinfaßlichen Vortrages der tiefsten Elemente der Erkenntniß; da die Erfassung der tiefsten Vernunfterkenntniß durch das Mittel einer populären Darstellung gar wohl möglich ist. — Und so ist es denn das Geschäft dieses reinen, eigentlichen Denkens, zu klaren und genügenden Einsichten in die höchsten Wahrheiten zu führen. Durch solche Einsichten soll sich eben die Religionsphilosophie, als eine Lehre des Wissens, von einer unphilosophischen Religionslehre, als einer bloßen Glaubenslehre, unterscheiden.

Daß schlechthin alles Mannigfaltige (endliche Daseyn) in dem Einen (absoluten Seyn) gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sey, diese Einsicht und Ueberzeugung gewährt, wie der wissenschaftliche Religionslehrer bekennt, zwar allerdings schon die Religion, die aber ohne Wissenschaft ein bloßer, wiewohl unerschütterlicher Glaube ist, den die Wissenschaft aufhebt und in Schauen ihn verwandelt. Die Wissenschaft nämlich ist es, welche hinausgeht über die Einsicht des bloßen Daß, zur Einsicht des Wie jenes Zusammenhanges zwischen dem absoluten und dem relativen Seyn, oder dem Unendlichen und dem Endlichen, Gott und der Welt. — Diese letztere, höhere und vollkommnere Einsicht soll nun nicht bloß dem Philosophen unentbehrlich seyn, sondern auf die gleiche Weise auch der Gottseligkeit, falls nämlich die letzte nicht bloß instinktartig und als ein dunkler Glaube in dem Menschen wohnt,

ſondern über ihren eigenen Grund zugleich Rechenſchaft ſich abzulegen begehrt. Denn ob zwar durch jene auf dem Standpuncte der Wiſſenſchaft zu gewinnende Einſicht das gottſelige Leben keineswegs bedingt iſt: ſo gehört dennoch die Anforderung: die Wiſſenſchaft von Gott und unſerm Verhältniſſe zu demſelben in uns und Andern zu realiſiren, in das Gebiet der höhern Moralität, weil der wahrhaftige und vollendete Menſch durchaus in ſich ſelber klar ſeyn ſoll. *) — Sollte daher auch Jemand über das Wie jenes Zuſammenhanges zwiſchen Gott und der Welt gar nichts zu denken oder zu begreifen vermögen; ſo würde ihn dieſes Unvermögen zwar nicht vom ſeligen Leben ausſchließen, oder darin ihm Abbruch thun. — Aber das wird doch immer, nach der beſtimmt ausgeſprochenen, abſoluten Ueberzeugung unſers wiſſenſchaftlichen Religionslehrers, als nothwendige und unerlaßliche Bedingung zur wahren, lebendigen Religion und einem ſeligen Leben gefordert, daß man 1) ſtehende Grundſätze und Annahmen über Gott und unſer Verhältniß zu ihm habe; und daß man 2) von ſeinem eigenen Nichtſeyn und von ſeinem Seyn lediglich in Gott und durch Gott innigſt überzeugt ſey u. ſ. w. **)

Was müſſen das nun aber für feſte Grundſätze ſeyn, und was für Annahmen, die als weſentliche und nothwendige Bedingungen zur wahren Religion erfordert werden? — Unſer wiſſenſchaftlicher Religionslehrer er-

*) ſ. S. 127. vgl. 147 und 148.

**) ſ. S. 98. 99.

klärt ſich auf das entſchiedenſte gegen die Lehre von der Schöpfung, deren Setzen in Beziehung auf die Religionslehre das erſte Kriterium der Falſchheit, und deren Abläugnen das erſte Kriterium der Wahrheit einer Religionslehre ſey. Nur aus Unkunde der, in der Anweiſung zum ſeligen Leben aufgeſtellten Lehre entſtehe die Annahme einer Schöpfung, die als der abſolute Grundirrthum aller falſchen Metaphyſik und Religionslehre, und insbeſondre als das Urprincip des Judenthums und Heidenthums unbedingt zu verwerfen ſey. Denn durch die Erklärung des Urſprungs des Daſeyns endlicher Dinge durch eine Schöpfung, d. i. durch einen Act abſoluter Willkühr des Schöpfers, werde theils der Begriff der Gottheit im Grunde verdorben, theils die Vernunft auf immer verkehrt und das Denken in ein träumendes Phantaſiren verwandelt, da eine Schöpfung ſich gar nicht ordentlich denken laſſe. Im directen Widerſpruche mit dieſer vernunftwidrigen Lehre ſoll nun auch das Chriſtenthum ſtehen, nach dem authentiſchen Zeugniſſe des Evangeliſten Johannes, als des alleinigen gründlichen Kenners und Lehrers der ächten Lehre Jeſu, welcher im dogmatiſchen Eingange zu ſeinem Evangelium, gleichſam in der Vorrede zu demſelben, das abſolut Wahre und ewig Gültige, von dem Geiſte und innerſten Kern jener Lehre vorträgt in dem Ausſpruche: im Anfange war das Wort bei Gott und Gott war das Wort; und durch das Wort ſind erſt alle Dinge gemacht. Durch dieſen Ausſpruch, welcher von unſerm metaphyſiſchen Religionslehrer, zufolge ſeiner gegebenen Auslegung, aufs voll-

kommenſte übereinſtimmend mit ſeiner Theorie erklärt wird, ſey geradezu im Widerſpruche mit der Schöpfungslehre, die Behauptung geltend gemacht worden: urſprünglich und vor aller Zeit ſchuf Gott nicht, und es bedurfte keiner Schöpfung, ſondern es War ſchon; es war das Wort, und durch daſſelbe erſt ſind alle Dinge gemacht. Mit dieſer Behauptung ſoll zugleich der Grund derſelben auf die ſchneidendſte und herausſpringendſte Weiſe angegeben ſeyn, daß nämlich in Gott und aus Gott nichts Wird, nichts Entſteht; — daß in ihm ewig nur iſt das Iſt, oder das Seyende; und daß, was da ſeyn ſoll, urſprünglich bei ihm ſeyn, und Er ſelbſt ſeyn muß. Durchaus zu verwerfen ſey, im Sinne und Geiſte der ächt Johanneiſchen Chriſtuslehre, darum jenes verwirrende Phantasma eines Werdens aus Gott, deſſen, was in ihm nicht iſt, und nicht ewig und nothwendig war; einer Emanation, bei welcher er nicht dabei iſt, ſondern ſein Werk verläßt; — einer Ausſtoßung und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft, und ihn zu einem willkührlichen und feindſeligen Oberherrn von uns macht. *)

Die wohlverſtandene Lehre des Chriſtenthums, wie der Evangeliſt Johannes die erſten und befriedigendſten Aufſchlüſſe darüber uns gegeben, wäre alſo der Schöpfungslehre, ſowohl als der Lehre der Emanation entgegengeſetzt, ſo wie überhaupt der Erklärung des Urſprungs des Endlichen durch Trennung von dem göttlichen Seyn und Daſeyn. Allen dieſen falſchen Theo-

*) ſ. S. 160—164.

rien ſtellt der wiſſenſchaftliche Religionslehrer diejenige Theorie entgegen, welche von ihm für die einzig wahre, mit der Vernunft wie mit dem Chriſtenthum vollkommen übereinſtimmende erklärt wird, und die wir nun in der Kürze nach ihren weſentlichſten Hauptpuncten darſtellen wollen.

II.

Die, auf das Princip des höhern Denkens gegründete, reale Wiſſenſchaftslehre von Gott und der Welt.

1.

Die allererſte Aufgabe des reinen, eigentlichen Denkens iſt: das Seyn ſcharf zu denken. — Das wahrhaftige Seyn iſt nämlich zu denken

Erſtens: als ein Seyn von ſich ſelbſt, aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt; denn nur dasjenige iſt, was durch und von ſich ſelber iſt. Auch iſt

Zweitens: das Seyn nothwendig zu denken nur als Eins und als einfach und ſich ſelbſt gleich; — als eine in ſich ſelbſt geſchloſſene und vollendete, eine abſolut unwandelbare und unveränderliche Einerleiheit, mithin als ein in ſich ſelber Verborgenes, Verſchloſſenes und Aufgegangenes. — Das Seyn iſt durchaus einfach, nicht mannigfaltig; — es gibt nicht mehrere Seyn, ſondern nur ein Seyn. — Dieſes Eine und einfache, wahrhaftige Seyn, das da nicht geworden, und in welchem auch, wegen ſeiner Unveränderlichkeit, nichts geworden, nichts Neues werden, nichts Anders ſich ge-

ſtalten, noch wandeln und wechſeln kann; — dieſes wahrhaft Seyende, durch deſſen Seyn alles ſein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben iſt, außer welchem es alſo überall kein Seyn gibt, iſt das, was alle Zungen Gott nennen. *) — Und endlich

Drittens: iſt das Seyn nothwendig zu denken als lebendig und in ſich thätig. Denn es iſt nichts wahrhaftig da, als das Leben. Iſt nun Seyn und Leben Eins und Daſſelbige; ſo wie der reine Gegenſatz Tod und Nichtſeyn, Eins und Daſſelbige: ſo iſt Gott als das einzige wahre Seyn, außer welchem es kein Seyn gibt, auch das einzige wahrhafte Leben. Das Seyn Gottes iſt alſo das Leben Gottes, oder das Abſolute, welche Worte eins und daſſelbe bedeuten; ein Leben durchaus von ſich, aus ſich, durch ſich, ſo daß in der Wahrheit Gott, oder das Abſolute, das Leben, und das Leben das Abſolute oder Gott iſt. **)

2.

Durch dieſes Denken des wahrhaftigen göttlichen Seyns und Lebens als eines Seyns und Lebens von ſich ſelbſt, aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt, das zu denken iſt, nur als eine in ſich ſelbſt geſchloſſene und vollendete, und abſolut unveränderliche Einerleiheit, kommt man aber bloß zu einem, in ſich ſelber verſchloſſenen, verborgenen und aufgegangenen Seyn. Denn das göttliche Leben iſt an und für ſich rein in ſich ſelber ver-

*) Anw. z. ſ. L. S. 77. 78. 79. Grdz. d. g. Z. S. 281.
**) S. L. S. 6. 7. 8. — E. B. S. 25. 26.

borgen, es hat ſeinen Sitz in ſich ſelber, und bleibt in ſich ſelbſt, rein aufgehend in ſich ſelbſt, und zugänglich nur ſich ſelber. *)

Aber Gott Iſt nicht nur innerlich, und in ſich verborgen; ſondern er iſt auch Da, und ſein Daſeyn beſteht in der Aeußerung und Offenbarung ſeines in ſich verborgenen und verſchloſſenen Seyns und Lebens; welches äußerliche Daſeyn des göttlichen Seyns ſich aber freilich nur finden, keinesweges genetiſch begreifen läßt. Denn Seyn, inneres und in ſich verborgenes, iſt von Daſeyn wohl zu unterſcheiden; und dieſe Unterſcheidung zweier völlig entgegengeſetzter und gar nicht unmittelbar verknüpfter Gedanken, iſt von der höchſten Wichtigkeit, weil nur durch ſie Klarheit und Sicherheit in die höchſten Elemente der Erkenntniß kommt. Was iſt denn alſo nun das, von dem Seyn nothwendig zu unterſcheidende Daſeyn? — —

3.

Was es ſey, dieſes Daſeyn, läßt am beſten durch die wirkliche Anſchauung deſſelben ſich deutlich machen. Es iſt nämlich das Daſeyn des Seyns unmittelbar und in der Wurzel das Bewußtſeyn oder die Vorſtellung des Seyns; das Iſt zu dem Seyn. Daß nun aber das Daſeyn nothwendig ein Bewußtſeyn; dieſes Bewußtſeyn alſo die einzig mögliche Form und Weiſe des Daſeyns des Seyns, ſomit ſelber ganz unmittelbar, ſchlechthin und abſolut, dieſes Daſeyn des Seyns ſey,

*) ſ. S. 79. E. B. 26.

folgt aus dem bloßen Daſeyn als ſolchem, und aus ſeinem Begriffe. Denn das Seyn als Seyn, und bleibend Seyn, keinesweges aber aufgebend ſeinen abſoluten Charakter, und mit dem Daſeyn ſich vermengend und vermiſchend, ſoll da ſeyn. Es muß darum von dem Daſeyn unterſchieden und demſelben entgegengeſetzt werden, ſo daß dieſe Unterſcheidung und Entgegenſetzung in dem Daſeyn ſelber vorkomme; d. h. das Daſeyn muß ſich ſelber als bloßes Daſeyn faſſen, erkennen und bilden, und muß, Sich ſelber gegenüber, ein abſolutes Seyn ſetzen und bilden, deſſen bloßes Daſeyn eben es ſelbſt ſey; es muß durch ſein Seyn einem Andern abſoluten Daſeyn gegenüber, ſich vernichten; was eben den Charakter des bloßen Bildes, der Vorſtellung oder des Bewußtſeyns des Seyns gibt. Und hieraus leuchtet es ein: daß das Daſeyn des Seyns nothwendig ein Selbſtbewußtſeyn ſeiner (des Daſeyns) ſelbſt, als bloßen Bildes, von dem abſolut in ſich ſelber ſeyenden Seyn, ſeyn müſſe. *)

Daß es nun alſo ſey, und gar nicht anders ſeyn könne, kann zwar das Wiſſen ſehr wohl begreifen und einſehen; keinesweges aber kann dieſes Wiſſen, in ihm ſelber, begreifen und einſehen: wie es ſelber entſtehe, und wie aus dem innern und in ſich ſelber verborgenen Seyn ein Daſeyn, eine Äußerung und Offenbarung deſſelben folgen möge, indem eine ſolche nothwendige Folge für uns nicht vorhanden iſt, und darum, wie auch bereits bemerkt, das Daſeyn des göttlichen Seyns ſich nur finden, keinesweges genetiſch begreifen läßt. Weil nämlich

*) S. z. 83. 84.

bestehen, und dergestalt beide wahr seyn können. *) Dieser Forderung der Aufgabe soll dadurch ein Genüge geschehen, daß man nachweise, woher denn eigentlich, und aus welchem Princip jene Mannigfaltigkeit in das an sich einfache Seyn komme. — Zur Einsicht in dieses Princip der Mannigfaltigkeit wollen wir uns auf dem Wege leiten lassen, welcher in der Anweisung zum seligen Leben uns vorgezeichnet worden. **)

5.

In wiefern das göttliche Daseyn unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Daseyen ist, gleichsam einen Act des Daseyns bezeichnend, ist es dem innern Seyn gleich, und ist darum ein unveränderliches, unwandelbares und der Mannigfaltigkeit durchaus unfähiges Eins. Was nämlich das absolute Seyn, oder Gott ist, das ist er schlechthin und unmittelbar durch und von sich. Nun ist er unter andern auch Da; — äußert und offenbaret sich; dieses Daseyn ist er daher auch von sich, und nur — Im Von sich seyn unmittelbar, das ist: im unmittelbaren Leben und Werden. Er ist in seinem Existiren, mit seiner ganzen Kraft zu existiren, dabei; und nur in diesem seinen kräftigen und lebendigen Existiren besteht seine unmittelbare Existenz; und in dieser Rücksicht ist sie Ganz, Eins, und unveränderlich. — Seyn und Daseyn sind demnach völlig in einander aufgegangen, und in einander verschmolzen und vermischt, da zu

*) s. S. 101. 102.

**) s. S. 104—122.

Bewußtſeyn, da es ja iſt nur durch das Seyn und nur deſſen Daſeyn, ein abſolutes, ewiges, unwandelbares und unveränderliches Eins und Einerlei ſeynmuß, und im reinen Denken auch nicht anders als ſo beſtimmt wird: woher denn nun jenes Mannigfaltige, jene Trennungen, Unterſcheidungen und Zerſpaltungen des Seyns und in dem Seyn, wie ſie in der Wirklichkeit, oder in der Erſcheinung, deren factiſche Unaustilgbarkeit doch zugeſtanden werden muß, ſich finden? — Iſt nämlich Gott innerlich in ſich ſelbſt Eins, nicht mehrere; iſt Er in ſich ſelbſt Einerlei, ohne Veränderung noch Wandel; und iſt er auch gerade alſo da, wie er in ſich ſelber iſt, als Eins, ohne Veränderung noch Wandel; und kann auch in uns ſelber, weil das Wiſſen oder Wir — dieſes göttliche Daſeyn ſelbſt ſind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterſcheidung noch Zerſpaltung ſtatt finden: — wie geht es doch da zu, daß das Eine in ein Vieles und Mannigfaltiges, das Unveränderliche in ein Veränderliches ſich verwandelt? — Den Widerſpruch zwiſchen der Wahrnehmung der Wirklichkeit und dem reinen Denken zu vereinigen, deſſen reales Leben im Grunde das göttliche Leben iſt, mit demſelben zu einer innern organiſchen Einheit zuſammengeſchmolzen, das iſt nun die Aufgabe, deren Löſung zu einer befriedigenden wiſſenſchaftlichen Einſicht in das Wie jener Verwandlung und jenes Ueberganges führen ſoll. Die Forderung dieſer Aufgabe iſt alſo zu zeigen: wie die widerſtreitenden Ausſprüche der Wahrnehmung der Wirklichkeit, und des reinen Denkens dennoch neben einander

bestehen, und dergestalt beide wahr seyn können. *) Dieser Forderung der Aufgabe soll dadurch ein Genüge geschehen, daß man nachweise, woher denn eigentlich, und aus welchem Princip jene Mannigfaltigkeit in das an sich einfache Seyn komme. — Zur Einsicht in dieses Princip der Mannigfaltigkeit wollen wir uns auf dem Wege leiten lassen, welcher in der Anweisung zum seligen Leben uns vorgezeichnet worden. **)

5.

In wiefern das göttliche Daseyn unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Daseyen ist, gleichsam einen Act des Daseyns bezeichnend, ist es dem innern Seyn gleich, und ist darum ein unveränderliches, unwandelbares und der Mannigfaltigkeit durchaus unfähiges Eins. Was nämlich das absolute Seyn, oder Gott ist, das ist er schlechthin und unmittelbar durch und von sich. Nun ist er unter andern auch Da; — äußert und offenbaret sich; dieses Daseyn ist er daher auch von sich, und nur — Im Von sich seyn unmittelbar, das ist: im unmittelbaren Leben und Werden. Er ist in seinem Existiren, mit seiner ganzen Kraft zu existiren, dabei; und nur in diesem seinen kräftigen und lebendigen Existiren besteht seine unmittelbare Existenz; und in dieser Rücksicht ist sie Ganz, Eins, und unveränderlich. — Seyn und Daseyn sind demnach völlig in einander aufgegangen, und in einander verschmolzen und vermischt, da zu

*) s. S. 101. 102.

**) s. S. 104—122.

daſeyn iſt nun aber der Charakter desjenigen, was wir die Welt nennen; der Begriff daher, welcher die erwähnte Verwandlung mit dem Daſeyn vornimmt, iſt der eigentliche Weltſchöpfer, vermittelſt der, aus ſeinem innern Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein ſtehendes Seyn. Für den Begriff nur, und im Begriffe iſt eine Welt, als die nothwendige Erſcheinung des Lebens im Begriffe; jenſeit des Begriffes aber, das heißt: wahrhaftig und an ſich iſt nichts, und wird in alle Ewigkeit nichts denn der lebendige Gott in ſeiner Lebendigkeit. — Dieſe Welt nimmt aber im Begriffe, und der Begriff an ihr nothwendig noch eine neue Form an. Denn ſo wie der Begriff überhaupt, welcher wiederum nichts anders iſt denn das Als zum göttlichen Seyn und Daſeyn, als Welterzeuger ſich zeigte: ſo erweiſt das freie Factum der Reflexion ſich als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, und einer unendlichen Mannigfaltigkeit, in der Welt; welche Welt jedoch, ohngeachtet jener Mannigfaltigkeit, Dieſelbe bleibt; darum, weil der Begriff überhaupt in ſeinem Grundcharakter, Einer und Derſelbe bleibt. — Zufolge der innern Form der in ſich ſelber abſolut freien und ſelbſtſtändigen Reflexion muß nämlich die Welt in dieſer Reflexion zerſpringen und ſich zerſpalten; alſo daß die Welt oder das ſtehende Daſeyn überhaupt und im Allgemeinen mit einem beſtimmten Charakter hervortrete, und die allgemeine Welt, in der Reflexion, zu einer beſondern Geſtalt ſich gebähre. Wird nicht reflectirt, wie es zufolge der abſoluten Freiheit und Selbſtſtändigkeit der Reflexion wohl unterlaſſen werden

Andere ist, und umgekehrt daß das Andere Nicht sey, was dieses ist. Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigentliche Wissen und Bewußtseyn an, welches, als ein Unterscheiden, ein Charakterisiren (Bilden, Beschreiben) der Unterschiedenen ist. Dieses Unterscheiden, in welchem das eigentliche Grundprincip des Wissens liegt, geschieht nun im Daseyn selber, und gehet von ihm aus; und weil das Unterscheiden sein Object nicht unmittelbar, sondern nur das Was desselben und seinen Charakter fasset: so fasset auch das Daseyn im Unterscheiden, d. i. im Bewußtseyn nicht unmittelbar sich selbst, sondern es fasset sich nur im Bilde und Repräsentanten. Es begreift sich nicht unmittelbar wie es ist, sondern nur innerhalb der, im absoluten Wesen des Begreifens, liegenden Gränzen. Das Bewußtseyn also, als ein Unterscheiden ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns und Daseyns eine Verwandlung erfährt; und es frägt sich nun: Welches ist der absolut Eine und unveränderliche Grundcharakter dieser Verwandlung?

Da das Wissen, als ein Unterscheiden, ein Charakterisiren der Unterschiedenen ist; alle Charakteristik aber durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des Charakterisirtwerdenden voraussetzt: so wird durch den Begriff zu einem stehenden und vorhandenen Seyn (einem Objectiven) dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist. Ein stehendes und todtes, ruhendes Seyn ist demnach die Gestalt, welche das lebendige Leben in dieser Verwandlung annimmt. Jenes stehende Vorhan-

denſeyn iſt nun aber der Charakter desjenigen, was wir die Welt nennen; der Begriff daher, welcher die erwähnte Verwandlung mit dem Daſeyn vornimmt, iſt der eigentliche Weltſchöpfer, vermittelſt der, aus ſeinem innern Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein ſtehendes Seyn. Für den Begriff nur, und im Begriffe iſt eine Welt, als die nothwendige Erſcheinung des Lebens im Begriffe; jenſeit des Begriffes aber, das heißt: wahrhaftig und an ſich iſt nichts, und wird in alle Ewigkeit nichts denn der lebendige Gott in ſeiner Lebendigkeit. — Dieſe Welt nimmt aber im Begriffe, und der Begriff an ihr nothwendig noch eine neue Form an. Denn ſo wie der Begriff überhaupt, welcher wiederum nichts anders iſt denn das Als zum göttlichen Seyn und Daſeyn, als Welterzeuger ſich zeigte: ſo erweiſt das freie Factum der Reflexion ſich als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, und einer unendlichen Mannigfaltigkeit, in der Welt; welche Welt jedoch, ohngeachtet jener Mannigfaltigkeit, Dieſelbe bleibt; darum, weil der Begriff überhaupt in ſeinem Grundcharakter, Einer und Derſelbe bleibt. — Zufolge der innern Form der in ſich ſelber abſolut freien und ſelbſtſtändigen Reflexion muß nämlich die Welt in dieſer Reflexion zerſpringen und ſich zerſpalten; alſo daß die Welt oder das ſtehende Daſeyn überhaupt und im Allgemeinen mit einem beſtimmten Charakter heraustrete, und die allgemeine Welt, in der Reflexion, zu einer beſondern Geſtalt ſich gebähre. Wird nicht reflectirt, wie es zufolge der abſoluten Freiheit und Selbſtſtändigkeit der Reflexion wohl unterlaſſen werden

kann: so erscheint nichts. Wird aber ins unendliche fort von Reflexion auf Reflexion reflectirt, wie zufolge derselben Freiheit wohl geschehen kann: so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten, und so in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen als ein unendliches Mannigfaltige. — Frägt man nun aber: wo denn in diesem, durch unaufhörliche Veränderungen ablaufenden Strome der wirklichen Reflexion und ihrer Weltgestaltung vermittelst des Reflexionsacts, der jedes wirkliche Bewußtseyn ist, das Eine, ewige und unveränderliche, in dem göttlichen Daseyn aufgehende, Seyn bleibe: so ist die Antwort auf diese Frage, daß es in diesen Wechsel gar nicht eintrete, sondern nur sein Repräsentant, das Bild, trete darin ein. Es selbst, jenes unmittelbare göttliche Leben, ist keineswegs verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein seyn kann, im verborgenen, und dem Begriffe unzugänglichen Seyn des Bewußtseyns; — in dem, was allein das Bewußtseyn trägt, und es im Daseyn erhält, und es im Daseyn möglich macht. — Auch kann im reinen, über das wirkliche, unmittelbare Bewußtseyn sich erhebenden, Denken, dieses göttliche Leben wieder hergestellt werden.

6.

Und so wäre denn also das Räthsel gelöst, und die Frage beantwortet: Woher, da das Seyn an sich doch schlechthin nur Eines, und unwandelbar und unverän-

wir von dem genommenen höchſten Standpuncte der Speculation, als dem organiſchen Einheitspuncte derſelben, noch zu erwarten haben, unmittelbar an die bisher erhaltenen Belehrungen anknüpfen. Wir vernehmen über das Verhältniß des göttlichen Seyns zum Daſeyn nun noch Folgendes. *)

7.

Nennen wir Alles, was an dem Seyn aus dem Daſeyn folgt, und was, aus dieſem folgend, auch bereits eingeſehen worden, die Form: ſo haben wir hiernach zwei Stücke: das Seyn, wie es innerlich und in ſich iſt, und die Form, welche das erſtere, wie es in ſich ſelber iſt, ohne die mindeſte Veränderung ſeines innern Weſens, annimmt. Was daher in dem Daſeyn iſt, iſt durchaus nichts anderes als das Eine ewige und unveränderliche Seyn, außer welchem gar nichts zu ſeyn vermag. Wiederum vermag dieſes ewige Seyn nicht anders da zu ſeyn, außer gerade in dieſer Form, da ja dieſe Form nichts anders iſt, als das Daſeyn ſelbſt; und ſomit die Behauptung: das Seyn könne auch in einer andern Form da ſeyn, ſo viel heißen würde, als, es könne das Seyn daſeyn, ohne doch dazuſeyn. Nennen wir das Seyn A, und die Form, die geſammte Form verſteht ſich, in ihrer Einheit gedacht, B: ſo iſt das wirkliche Daſeyn A × B und B × A; A beſtimmt durch B und gegenſeitig, ſo daß wir mit unſerm Denken nicht von Einem der Endpuncte, ſondern vom Mit-

*) ſ. 8te Vorleſ. S. 219—229. u. 9te Vorl.

ſyſtematiſche Philoſophie ſoll und muß das abſolut erſchöpfend und vollſtändig thun. So läßt ſich die Materie im Raume, ſo läßt ſich die Zeit, ſo laſſen ſich geſchloſſene Syſteme von Welten; ſo läßt ſich, wie die das Bewußtſeyn tragende Subſtanz, welche an ſich doch auch nur Eine ſeyn kann, in ein Syſtem von verſchiedenen, auch als ſelbſtſtändig erſcheinenden Individuen, zerſpalten; und alles von dieſer Art, aus dem Reflexionsgeſetze völlig einleuchtend ableiten. Weil aber die Ableitungen insgeſammt dem ſcientifiſchen Vortrage der Philoſophie allein als ausſchließendes Eigenthum anheim fallen, und mithin außer den Gränzen der Popularität liegen, deren ſie wieder fähig noch bedürftig ſind; da man überdieß ihrer mehr, um eine gründliche Einſicht in die beſondern Wiſſenſchaften hervorzubringen, als zur Erweckung eines gottſeligen Lebens bedarf: ſo werden ſie auch aus der Anweiſung zum ſeligen Leben, als einer praktiſchen Religionslehre, auszuſchließen ſeyn. Demohngeachtet hat der praktiſche Religionslehrer in der gedachten Anweiſung, zum Behuf einer gründlichen, genetiſchen Beſchreibung des wahren und eigentlichen, und eben darum ſeligen Lebens, damit, in dieſem wichtigen Puncte wenigſtens, jedes ſelbſt veranlaßte Mißverſtändniß verhütet, und jede irrige Deutung berichtiget werde, es für nöthig und nützlich erachtet, diejenigen unter ſeinen Zuhörern und Leſern, welche in die Speculation ſchon eingeweihet ſind, in den organiſchen Einheitspunct aller Speculation alſo hineinzuverſetzen, wie es ſeines Wiſſens noch niemals und nirgends geſchehen.

Wir wollen die Aufſchlüſſe und Belehrungen, die

wir von dem genommenen höchsten Standpuncte der Speculation, als dem organischen Einheitspuncte derselben, noch zu erwarten haben, unmittelbar an die bisher erhaltenen Belehrungen anknüpfen. Wir vernehmen über das Verhältniß des göttlichen Seyns zum Daseyn nun noch Folgendes. *)

7.

Nennen wir Alles, was an dem Seyn aus dem Daseyn folgt, und was, aus diesem folgend, auch bereits eingesehen worden, die Form: so haben wir hiernach zwei Stücke: das Seyn, wie es innerlich und in sich ist, und die Form, welche das erstere, wie es in sich selber ist, ohne die mindeste Veränderung seines innern Wesens, annimmt. Was daher in dem Daseyn ist, ist durchaus nichts anderes als das Eine ewige und unveränderliche Seyn, außer welchem gar nichts zu seyn vermag. Wiederum vermag dieses ewige Seyn nicht anders da zu seyn, außer gerade in dieser Form, da ja diese Form nichts anders ist, als das Daseyn selbst; und somit die Behauptung: das Seyn könne auch in einer andern Form da seyn, so viel heißen würde, als, es könne das Seyn daseyn, ohne doch dazuseyn. Nennen wir das Seyn A, und die Form, die gesammte Form versteht sich, in ihrer Einheit gedacht, B: so ist das wirkliche Daseyn A × B und B × A; A bestimmt durch B und gegenseitig, so daß wir mit unserm Denken nicht von Einem der Endpuncte, sondern vom Mit-

*) s. 8te Vorles. S. 219—229. u. 9te Vorl.

telpuncte ausgehen. Denn beide, das Seyn und die Form, ſind in der Wirklichkeit verwachſen und gegenſeitig von einander durchdrungen, ſo daß ſie in der Wirklichkeit, und ohne daß die Wirklichkeit des Daſeyns vernichtet werde, nicht wieder getrennt werden können. — Ja Gott ſelbſt, d. i. das innere Weſen des Abſoluten, welches nur unſre Beſchränktheit von ſeinem äußern Daſeyn unterſcheidet, kann jene abſolute Verſchmelzung des Weſens mit der Form nicht aufheben; denn ſelbſt ſein Daſeyn iſt ja für das allein entſcheidende wahrhaftige Denken nicht zufällig, ſondern, da es iſt, und außer dem nichts ſeyn könnte, muß es nothwendig folgen aus dem innern Weſen Gottes, demzufolge, dieſes innere Weſen mit der Form unabtrennlich verbunden und durch ſich ſelber eingetreten iſt in die Form, ſo daß alſo Gott in ihr alſo herausgetreten iſt, wie er in ihm ſelber iſt.

8.

In dieſer Form ſind nun zwei Theile zu unterſcheiden. Der eine Theil derſelben iſt die Unendlichkeit der Zerſpaltung, wovon bereits die Rede geweſen; der zweite Theil iſt eine Spaltung in fünf nebeneinander liegende, und als herrſchende Puncte gegenſeitig ſich ausſchließende Anſichtspuncte der Realität. Was in dieſer neuen Spaltung ſich ſpaltet, iſt offenbar das Abſolute, wie es in ſich ſelber iſt; — daſſelbe, welches in derſelben Ungetheiltheit und Einheit der Form, ſich auch ſpaltet ins Unendliche. Aber die, durch jene fünffache Spaltung als herrſchend geſetzten Puncte, ſind nicht als wirklich,

ſondern lediglich als gleich mögliche geſetzt; und das Seyn tritt daher, in Beziehung auf jeden einzelnen, nicht als nothwendig ſo zu nehmen, oder als wirklich alſo genommen, ſondern nur als möglicher Weiſe ſo zu nehmen, ein. Das Reale geht in dieſer Beziehung nur bis zur Möglichkeit, und nicht weiter. Es ſetzt daher durch ſein Daſeyn eine, von ihm, in ſeinem innern Weſen völlig unabhängige, Freiheit und Selbſtſtändigkeit ſeines Genommenwerdens, d. i. der Weiſe, wie es reflectirt werde. Oder — um daſſelbe noch ſchärfer auszudrücken — das abſolute Seyn ſtellt in dieſem ſeinem Daſeyn ſich ſelbſt hin als dieſe abſolute Freiheit und Selbſtſtändigkeit ſich ſelber zu nehmen, und als dieſe Unabhängigkeit von ſeinem eigenen innern Seyn. Es erſchafft nicht etwa eine Freiheit außer ſich, ſondern es iſt ſelber, in dieſem Theile der Form, dieſe ſeine eigene Freiheit außer ihm ſelber, und es trennt in dieſer Rückſicht allerdings ſich in ſeinem Daſeyn von Sich in ſeinem Seyn, und ſtößt ſich aus von ſich ſelbſt, um lebendig wieder einzukehren in ſich ſelbſt. Nun iſt die allgemeine Form der freien, ſelbſtſtändigen Reflexion: Ich. Das abſolute Seyn ſetzt demnach ein ſelbſtſtändiges und freies Ich, welches ſonach zur abſoluten Form = B, gehört, und der eigentliche organiſche Einheitspunct der abſoluten Form des abſoluten Weſens iſt, indem ja auch jene erſtere, ſchon abgeleitete Spaltung ins Unendliche, auf die Selbſtſtändigkeit der Reflexionsform ſich gründet. *)

*) ſ. L. S. 224—229.

An einer andern, früher schon in der Anweisung z. s. L. vorkommenden Stelle wird das Nämliche dem Wesentlichen nach in den Worten ausgedrückt: Durch sein eigenes Daseyn, und zufolge des innern Wesens desselben, stößt Gott zum Theil, d. h. in wieferne es Selbstbewußtseyn wird, sein Daseyn aus von sich, und stellt es hin, wahrhaft selbstständig und frei. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt dergestalt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keineswegs ein leerer Schein. — Dieser Punct soll es nun auch seyn, welcher das letzte und tiefste Mißverständniß der Speculation löst. *)

Ein Theil aus der beschriebenen Spaltung der objectiven Welt in der Form der Unendlichkeit ist die Spaltung des Einen freien Ichs, welches als Reflexion, auch ewig Eins bleibt, in ein zu vollendendes System von Ichen oder Individuen. Da diese Spaltung zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grundform des Daseyns gehört: so kann daher kein durch diese Spaltung gesetztes, d. h. kein wirklich gewordenes Individuum jemals untergehen. In sie, diese hier wirklichen, in der Grundform (des göttlichen Daseyns) begründeten Individuen ist das ganze göttliche Seyn, zu unendlicher Fortentwickelung aus ihm selber in der Zeit, gespalten, und an sie nach der absoluten, und im göttlichen Wesen selbst gegründeten Regel einer

*) s. s. 112.

ſolchen Vertheilung, gleichſam ausgetheilt. Jeder, ohne Ausnahme, erhält ſonach nothwendig durch ſeinen bloßen Eintritt in die Wirklichkeit ſeinen ihm ausſchließend eigenen, und ſchlechthin keinem andern Individuum außer ihm zukommenden Antheil an dem abſoluten überſinnlichen Seyn; denn außerdem wäre er gar kein Reſultat der geſetzmäßigen Spaltung des abſoluten Seyns, ohne welches gar keine Wirklichkeit iſt, und er wäre gar nicht wirklich geworden. Nicht etwa, daß ſich das göttliche Weſen an ſich zertheilte; denn in allen ohne Ausnahme iſt geſetzt, und kann auch, wenn ſie ſich nur freimachen, erſcheinen das Eine und unveränderliche göttliche Weſen, wie es in ſich ſelber iſt; nur daß dieſes Weſen in jedem in einer andern, und ihm allein eigenthümlichen Geſtalt erſcheint. Dieſer eigenthümliche Antheil eines jeden Individuums am überſinnlichen Seyn wird in folgender Formel durch ein Schema anſchaulich dargeſtellt. Das Seyn geſetzt = A, und die Form = B: ſo ſcheidet das in B abſolut eingetretene A abſolut in ſeinem Eintreten, nicht nach ſeinem Weſen, ſondern nach ſeiner abſoluten Reflexionsgeſtalt, ſich in (b+b+b ∽) d. i. in ein Syſtem von Individuen; und jedes nb hat in ſich 1) das ganze und untheilbare A, 2) das ganze und untheilbare B, 3) ſein b, das da gleich iſt dem Reſte aller übrigen Geſtaltungen des A durch (b+b+b ∽). — —

9.

Das Seyn allein alſo iſt es, das da Iſt in dem Daſeyn, und durch deſſen Seyen in ihm allein das Da-

seyn ist, und das da ewig bleibet an ihm, wie es in sich selber ist, und ohne dessen Seyn in ihm das Daseyn in nichts schwände. In dem Daseyn aber als Daseyn, oder in der Reflexion, wandelt schlechthin unmittelbar das Seyn seine, durchaus unerfaßbare, höchstens als reines Leben und That, zu beschreibende Form, in ein Wesen, in eine stehende Bestimmtheit. Ob nun hiernach gleich an sich unser Seyn ewig fort das Seyn des Seyens ist und bleibt, und nie etwas anderes seyn kann: so ist doch das, was wir selbst, und für uns selbst sind, haben und besitzen, in der Form unsrer selbst, des Ich, der Reflexion im Bewußtseyn, niemals das Seyn an sich, sondern das Seyn in unserer Form, als Wissen. Frägt man nun aber: Wie denn nun das, in die Form schlechthin nicht rein eintretende Seyn dennoch mit der Form zusammenhänge: so dient zur Antwort, daß man nur statt alles Wir ein bloßes Daß zu setzen habe. Sie hängt schlechthin zusammen; es gibt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend, und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend, mit und neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band: Empfindung; und, da es ein Band ist: Liebe; — und, da es das Band des reinen Seyns ist und der Reflexion: die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Seyn und Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen; sie ist der Durchkreuzungspunct des obengenannten A und B. — Nicht die Reflexion also, welche vermöge ihres Wesens, sich in sich selber spaltet, und dergestalt mit

lbſt ſich entzweit; nein, die Liebe iſt die Quelle
Gewißheit, und aller Wahrheit, und aller Realität.
Stoff und Gehalt der Liebe macht die Reflexion
ebens zuvörderſt zu einem ſtehenden und objectiven
ı; welches, alſo entſtandene Weſen, ſie ſodann in
nendlichkeit fort wiederum ſpaltet und anders ge-
, und ſo ihre Welt erſchafft. Den eigentlichen
ɔſtoff für dieſe Welt, an der die Form des We-
nd die Geſtalt offenbar das Product der Reflexion
gibt die Liebe her, die abſolute Liebe Gottes
inem Daſeyn, oder des Daſeyns zum reinen
. Der Reflexion bleibt nur, dieſen Grundſtoff ob-
hinzuſtellen und ins Unendliche fort zu geſtalten.
iſt es dieſe unaustilgbare Liebe zu dem, der Re-
ı nothwendig entfliehenden, hinter aller Reflexion
erbergenden und darum nothwendig in alle Unend-
it hinter aller Reflexion aufzuſuchenden, reinen und
ı Abſoluten, welche die Reflexion forttreibt durch
wigkeit, und ſie ausdehnt zu einer lebendigen Ewigkeit.
iebe iſt daher höher denn alle Vernunft, und ſie iſt die
e der Vernunft, und die Wurzel der Realität, und die
e Schöpferin des Lebens und der Zeit. Auch iſt die
e, ſo wie überhaupt Quelle der Wahrheit und Gewiß-
o auch die Quelle der vollendeten Wahrheit, d. i. der
nſchaft, deren Element die Reflexion iſt. So wie näm-
ieſe letztere ſich ſelbſt klar wird als Liebe des Ab-
n, und daſſelbe, wie ſie nun nothwendig muß, er-
, als ſchlechthin über alle Reflexion hinausliegend,
derſelben in jeder möglichen Form unzugänglich,
ſie erſt ein in die reine, objective Wahrheit; ſo wie

ſie eben dadurch allein auch fähig wird, die Reflexion, die ſich ihr vorher noch immer mit der Realität vermiſchte, rein auszuſcheiden und aufzufaſſen, und alle Producte derſelben an der Realität erſchöpfend darzuſtellen, und ſo eine Wiſſenslehre zu begründen. Kurz, die zu göttlicher Liebe gewordene, und darum in Gott ſich ſelbſt rein vernichtende Reflexion, iſt der Standpunct der Wiſſenſchaft. Auf dieſem Standpuncte, als dem höchſten, realen Standpuncte einer Seyns- und Lebens- und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Speculation, erkennen wir auch erſt, daß das, zuvor für das wahre Daſeyn gegoltene Bewußtſeyn mit ſeiner ganzen mannigfaltigen Form, nur das Daſeyn aus der zweiten Hand, und die bloße Erſcheinung deſſelben, das wahre aber und abſolute Daſeyn in ſeiner eigenthümlichen Form, die Liebe ſey. In wiefern daher der Menſch die Liebe iſt — und dies iſt er in der Wurzel ſeines Lebens immer, und kann nichts anders ſeyn, obwohl er die Liebe ſeiner ſelbſt ſeyn kann — und in wiefern er insbeſondere die Liebe Gottes iſt, bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre und Unvergängliche, ſo wie Gott ſelbſt, und bleibet Gott ſelbſt. Denn die Liebe iſt ewig ganz und in ſich gedrungen, und ſie hat in ſich als Liebe, ewig die Realität ganz; bloß und lediglich die Reflexion iſt es, welche theilt und ſpaltet. Darum iſt auch die Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verſchiedene Individuen keineswegs in der Liebe, ſondern ſie iſt lediglich in der Reflexion; auch iſt ſie es nur, welche dem Menſchen ſein eigenes Seyn erſt entfremdet und in der ganzen Unendlichkeit dasjenige zu ergreifen

ſucht; was er ſelbſt immer und ewig und allgegenwärtig iſt und bleibt. Es iſt daher nicht ſein inneres Weſen, ſein eigenes ihm ſelbſt und keinem Fremden angehöriges, das da ewig ſich verwandelt, ſondern nur die Erſcheinung dieſes Weſens iſt es, was ſich verwandelt; das Weſen ſelber bleibt im Weſen der Erſcheinung ewig unerſchwinglich. — Das Auge des Menſchen verdeckt ihm Gott, und ſpaltet das reine Licht in farbige Strahlen; oder: Gott wird durch das Auge des Menſchen ihm verdeckt, weil er ſelbſt ſich durch dieſes ſein Auge verdeckt wird, und weil ſein Sehen nie an ſein eigenes Seyn zu reichen vermag. Was er ſieht, iſt ewig er ſelber; nur ſieht er ſich nicht ſo, wie er ſelber iſt, denn ſein Seyn iſt Eins, ſein Sehen aber iſt unendlich.

10.

Was den Menſchen von Gott entfremdet und von ihm trennt, iſt alſo das Nicht-Reale an ihm, beſtehend in der eigenthümlichen Form ſeiner ſelbſt, als Ich, oder Reflexion in Bewußtſeyn. Dieſe eben iſt es, welche ſein inneres Weſen in eine bloße Erſcheinung verwandelt, indem ſie das innere Licht des göttlichen Daſeyns in ihm in mannigfaltige und unendliche Strahlen zerſtreut und zerſpaltet, und auf dieſe Weiſe an dieſen einzelnen Strahlen ſich ſelber und ſeinem Urquell entfremdet.

Nur als Intelligenzen alſo ſind wir endlich durch die uns eigenthümliche Form des Wiſſens. Daß wir aber als Intelligenzen, obſchon als ſolche, nichts Reales an ſich, ſondern lediglich Sich-Darſtellung Gottes, dennoch die einzige Sich-Darſtellung Gottes, oder

ſein Daſeyn ſind; keinesweges aber die objective, materielle Welt, d. i. die Natur für das lebendige, göttliche Daſeyn in der Erſcheinung zu halten iſt, darüber finden ſich insbeſondre noch die deutlichſten und beſtimmteſten Erklärungen ſogleich in der zweiten unter den öffentlichen, über das Weſen des Gelehrten (zu Erlangen gehaltenen) Vorleſungen. Nachdem nämlich daſelbſt das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß des an ſich, rein in ſich ſelber verborgenen, und in ſich ſelbſt bleibenden, und durchaus unwandelbaren göttlichen Lebens zu ſeiner Aeußerung und Darſtellung, oder äußerlichen Exiſtenz, beſtimmt worden, — wird ausdrücklich bemerkt, daß jenes göttliche abſolute Leben auch in der Darſtellung Leben bleibe, weil das Lebendige keinesweges in dem Todten, als dem ihm durchaus Entgegengeſetzten, dargeſtellt werden kann. Darum, ſo wie das Seyn nur Leben iſt, eben ſo iſt das wahre und eigentliche Daſeyn auch nur lebendig, und das Todte iſt weder, noch iſt es, im höhern Sinne des Worts, da. Dieſes lebendige Daſeyn in der Erſcheinung wird nun daſelbſt das menſchliche Geſchlecht genannt, und hieraus gefolgert, daß alſo das menſchliche Geſchlecht allein da ſey: und, ſo wie das Seyn aufgeht und erſchöpft iſt in dem göttlichen Leben, gehe auch das Daſeyn, oder die Darſtellung jenes göttlichen Lebens auf in dem geſammten menſchlichen Leben, und ſey durch daſſelbe rein und ganz erſchöpft.

Aus jener Sich-Darſtellung des Abſoluten geht aber zugleich die Endlichkeit und Beſchränktheit des menſchlichen Lebens hervor. Denn in der Darſtellung wird

das göttliche Leben ein ins Unendliche ſich fortentwickelndes, und, nach dem Grade der innern Lebendigkeit und Kraft, immer höher ſteigendes Leben in einem Zeitfluſſe, der kein Ende hat. Das Leben in der Darſtellung iſt daher in allen Zeitpuncten ſeines Daſeyns, im Gegenſatze mit dem göttlichen Leben, beſchränkt. — Was dieſem Leben in der Darſtellung Schranken ſetzt, das Zeitleben anhält und hemmt, und allein durch dieſe Hemmung dasjenige zu einer Zeit ausdehnt, welches außerdem mit Einem Schlage als ein ganzes und vollendetes Leben hervorbrechen würde, iſt die Natur, oder die objective, materielle Welt. Dieſe iſt nicht lebendig und einer unendlichen Fortentwickelung fähig, ſo wie die Vernunft, ſondern todt; — ein ſtarres und in ſich beſchloſſenes Daſeyn. Aber ſie ſoll durch das vernünftige Leben in ſeiner Entwickelung ſelber belebt werden; ſie iſt darum der Gegenſtand und die Sphäre der Thätigkeit und der Kraftäußerung des ins Unendliche ſich fortentwickelnden menſchlichen Lebens. Und da das unendliche Fortſchreiten dieſes zweiten, nicht urſprünglichen, ſondern abgeleiteten menſchlichen Lebens, — und eben darum, damit ein Fortſchreiten möglich ſey, zugleich die Endlichkeit und die Beſchränktheit des menſchlichen Lebens aus jener SichDarſtellung des Abſoluten hervorgehen: ſo hat die Natur ihren Grund freilich auch in Gott; aber keineswegs als etwas, das da abſolute da iſt und da ſeyn ſoll, ſondern nur als Mittel und Bedingung eines andern Daſeyns, des Lebendigen im Menſchen, und als etwas, das durch den ſteten Fortſchritt dieſes Lebendigen immer mehr aufgehoben werden

ſoll. Denn das, in allen Zeitpuncten ſeines Daſeyns, im Gegenſatze mit dem göttlichen Leben, beſchränkte Leben in der Darſtellung, ſoll die, durch die Natur ihm geſetzten Schranken immerfort durch ſein ſteigendes Leben durchbrechen, entfernen, und in Leben verwandeln. —

Eine Philoſophie alſo, welche den Namen des Seyns und Daſeyns an dasjenige wegwirft, was an ſich weder iſt, noch da iſt, kann darum auch nicht für eine Lehre der Wahrheit, ſondern nur des Irrthums gelten; — wie denn auch von aller Zeit her ſowohl alle theoretiſchen Irrthümer, als alle ſittlichen Verderbniſſe der Menſchheit auf dieſe irrige Anſicht von der Natur, als einem Seyenden und Lebendigen, ſich gegründet haben. Und eine ſolche Philoſophie iſt nun eben die, welche ſich ſelbſt den Namen der Naturphiloſophie beilegt, und die alle bisherige Philoſophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß ſie die Natur zum Abſoluten zu machen, und ſie zu vergöttern ſtrebt. Weit entfernt daher, ein Vorſchritt zur Wahrheit zu ſeyn, iſt dieſe ſich ſo nennende Naturphiloſophie vielmehr lediglich ein Rückſchritt zu dem alten und verbreitetſten Irrthum. *)

Den harten Vorwurf zurückzuweiſen, und die ſo ſchwer beſchuldigte Naturphiloſophie in ihrer Dignität als die einzigwahre Wiſſenſchaft des Göttlichen zu rechtfertigen, dagegen die neue ſpeculative Gottes- und Welt-

*) Erl. B. S. 29—31.

ſucht; was er ſelbſt immer und ewig und allgegenwärtig iſt und bleibt. Es iſt daher nicht ſein inneres Weſen, ſein eigenes ihm ſelbſt und keinem Fremden angehöriges, das da ewig ſich verwandelt, ſondern nur die Erſcheinung dieſes Weſens iſt es, was ſich verwandelt; das Weſen ſelber bleibt im Weſen der Erſcheinung ewig unerſchwinglich. — Das Auge des Menſchen verdeckt ihm Gott, und ſpaltet das reine Licht in farbige Strahlen; oder: Gott wird durch das Auge des Menſchen ihm verdeckt, weil er ſelbſt ſich durch dieſes ſein Auge verdeckt wird, und weil ſein Sehen nie an ſein eigenes Seyn zu reichen vermag. Was er ſieht, iſt ewig er ſelber; nur ſieht er ſich nicht ſo, wie er ſelber iſt, denn ſein Seyn iſt Eins, ſein Sehen aber iſt unendlich.

10.

Was den Menſchen von Gott entfremdet und von ihm trennt, iſt alſo das Nicht-Reale an ihm, beſtehend in der eigenthümlichen Form ſeiner ſelbſt, als Ich, oder Reflexion in Bewußtſeyn. Dieſe eben iſt es, welche ſein inneres Weſen in eine bloße Erſcheinung verwandelt, indem ſie das innere Licht des göttlichen Daſeyns in ihm in mannigfaltige und unendliche Strahlen zerſtreut und zerſpaltet, und auf dieſe Weiſe an dieſen einzelnen Strahlen ſich ſelber und ſeinem Urquell entfremdet.

Nur als Intelligenzen alſo ſind wir endlich durch die uns eigenthümliche Form des Wiſſens. Daß wir aber als Intelligenzen, obſchon als ſolche, nichts Reales an ſich, ſondern lediglich Sich-Darſtellung Gottes, dennoch die einzige Sich-Darſtellung Gottes, oder

phie des Göttlichen ſey, die ſonach in ihrer Conſequenz ipso facto Naturphiloſophie iſt, als eine Wiſſenſchaft des allein Wahren und Poſitiven, zum Unterſchiede von der falſchen, die da iſt in dem nicht Wirklichen; d. h. in dem nicht Wahren. (S. 16.)

Ganz anders lautet dagegen die Rechtfertigung der Naturphiloſophie gegen die, ſpäterhin von Seiten Jacobi's (in deſſen Schrift: von den göttlichen Dingen ꝛc.) ihr gemachte Beſchuldigung, daß ſie lehre: die Natur ſey Eins und Alles, und über ihr ſey Nichts. — Dort wurde noch ausdrücklich die Grundbehauptung der Naturphiloſophie, als einer Wiſſenſchaft des Göttlichen: Gott iſt weſentlich das Seyn — für ganz gleichbedeutend mit der Behauptung erklärt: Gott iſt weſentlich die Natur und umgekehrt. (S. 16.) —

Nun aber vernehmen wir von dem Gegner Jacobi's die katechoriſche Erklärung: Gott, als das wahrhafte Seyn, d. i. Gott im eminenten Verſtande, als Subject, iſt ein außer und über der Natur Seyendes. — Dieſes vorausgeſetzt, wäre demnach auch die Naturphiloſophie keineswegs eine Wiſſenſchaft des Göttlichen, wofern unter der letztern die Wiſſenſchaft von Gott im eminenten Verſtande, als dem abſolut Seyenden, d. i. als Subject, zu verſtehen iſt. — Wie läßt ſich nun der Gegenſatz in den beiden Behauptungen vereinigen? die Naturphiloſophie iſt ipso facto eine Wiſſenſchaft des Göttlichen, und ſie iſt es in gewiſſem Sinne auch nicht? — Der Urheber der Naturphiloſophie, als eine Wiſſenſchaft des Göttlichen, löſet ſelbſt das Räthſel des anſcheinenden Widerſpruches, indem er

uns in seinen spätern Darstellungen des absoluten Identitätssystems nähere Aufschlüsse über das Verhältniß eröffnet, worin die Naturphilosophie zur Wissenschaft des Göttlichen steht. — Durch diese Aufschlüsse werden wir belehrt, daß die Naturphilosophie, weit entfernt lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthum zu seyn, vielmehr ein Vorschritt zur Wahrheit; ja daß die Idee derselben eine nothwendige, nicht nur auf dem Wege zur Vollendung (der höchsten Wissenschaft des Göttlichen) liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee sey. Zwar könne die Naturphilosophie, als solche an sich selbst, nicht für die Wissenschaft des Göttlichen gelten; aber sie sey doch das nothwendige und lebendige Fundament derselben, weil allein nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie diejenige Ansicht sich entwickeln läßt, welche allen den Aufgaben ein Genüge zu leisten vermag, die eine, im Sinne und Geiste des Theismus zu begründende und zu vollendende Wissenschaft des Göttlichen zu lösen hat. —

Gehen wir also nun ohne weiteres in dem hiernächst folgenden Abschnitte zu Darstellung der neuen, vielversprechenden Ansicht, zu welcher uns die Schelling'sche absolute Identitätslehre auf dem Wege ihrer progressiven Ausbildung am erreichten Ziele ihres Strebens zuletzt hingeführt hat.

Dritter Abſchnitt.

Die Philoſophie der abſoluten Identität, als eine Wiſſenſchaft des Göttlichen, unter dem Charakter eines auf den Naturalismus gegründeten Theismus.

In den philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände, (ſ. Schelling's philoſophiſche Schriften. Landshut 1809) wird uns mit einer, über das Verhältniß der neuern zu der ältern Spinoziſchen abſoluten Identitätslehre gegebenen Erklärung der Schlüſſel dargeboten, welcher die hohe und intereſſante Anſicht, die aus den Grundſätzen einer wahren Naturphiloſophie ſich entwickeln läßt, uns eröffnen ſoll.

„Der Spinoziſche Grundbegriff, wie Schelling daſelbſt (S. 419) über jenes Verhältniß ſich nunmehr erklärt, durch das Princip des Idealismus vergeiſtigt (und in Einem weſentlichen Puncte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweiſe der Natur, und der erkannten Einheit des Dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen eine lebendige Baſis, woraus Naturphiloſophie erwuchs, die als bloße Phyſik zwar für ſich beſtehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philoſophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derſelben betrachtet wurde, der erſt durch Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit

herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werden." —

Der Urheber der neuern absoluten Identitätslehre mag sich hier freilich wohl auf die frühern Erklärungen berufen dürfen, die bestimmt darauf hingedeutet hatten, daß mit Ausbildung des Systems von seiner reellen Seite das Ganze noch nicht vollendet sey, sondern seine Vollendung von der Ausbildung seines ideellen Theils, als eines Seitenstückes zu dem reellen, erst noch erwarte. Wirklich findet sich auch schon in der Schluß-Anmerkung zu der ersten urkundlichen Darstellung des Systems der absoluten Identität die wohl zu beachtende Erinnerung: es möchten sich, da mit jener Darstellung das Ganze noch nicht geschlossen sey, diejenigen Leser, welchen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück begriffen haben, mit ihrem Urtheil ja nicht übereilen. Denjenigen Lesern dagegen, welchen ihr Gefühl dieß sagt, und die darum jetzt schon mit ihren Gedanken der künftigen weitern Darstellung des Identitätslehrers zuvoreilen, wird zum voraus bereits angekündigt, daß sie von dem Puncte aus, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist, zur Construction der ideellen Reihe sollen eingeladen, und eben so wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Factors, positiven Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negativen, zur Construction des absoluten Schwerpuncts geführt werden, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. Was hier nur noch erst ganz unbestimmt angedeutet

worden, als ein bloßer Fingerzeig für gewiſſe befreundete Leſer, die den Sinn des Ganzen ſchon aus dem bloßen Bruchſtück im voraus begriffen haben; das wird in der, ſpäterhin (in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft) gegebenen aphoriſtiſchen Darſtellung der Hauptlehren der Naturphiloſophie, ſchon um etwas beſtimmter aufgeſtellt, auch zur Ueberſicht des Ganzen ſogar ein allgemeines Schema der drei Potenzen des ideellen, wie des reellen Factors, verzeichnet. „Wie die Natur — heißt es daſelbſt — (Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie S. 65. Satz 213) nur dadurch ihre Vollendung erreicht, daß die Einheit ganz ſich erkennt in der Unendlichkeit (A = A) und ihr gleich wird: ſo die ideale Welt nur dadurch, daß die Unendlichkeit, der Feſſeln der zufälligen Einheit wieder entbunden, in gleicher Klarheit mit der Einheit beſteht; welches auf verſchiedene Weiſe trachten zu vollbringen die Wiſſenſchaft, die Religion und die Kunſt; am meiſten aber die göttliche, alles auflöſende Philoſophie, und der in unendlicher Freiheit und Einheit zugleich lebende harmoniſche Staat.“ — Anſtatt aber nun tiefer in die Verhältniſſe der idealen Welt einzudringen, wird zur Ueberſicht bloß folgendes allgemeine Schema vom Ganzen verzeichnet, jedoch mit einer Warnung vor Mißbrauch in Beziehung auf die, welche den Geiſt nicht haben, es zu beleben.

Gott

das (abſolute) All

relativ reales All		relativ ideales All
Schwere (A^1) Materie		Wahrheit, Wiſſenſchaft
Licht (A^2) Bewegung		Güte, Religion
Leben (A^3) Organismus		Schönheit, Kunſt
das Weltſyſtem	Vernunft	die Geſchichte
der Menſch	Philoſophie	der Staat.

Durch die Ausbildung des abſoluten Identitätsſyſtems, als Naturphiloſophie, ſollte alſo das Ganze der Philoſophie noch nicht ſeine Vollſtändigkeit erreicht haben, und für das Ganze ſchon genommen werden. Daß aber dieſer reelle Theil des Ganzen der Philoſophie erſt durch die Ergänzung mit einem ideellen der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem fähig werde, hätte ſich gewiß nicht aus den frühern Aeußerungen des Lehrers der neuern Naturphiloſophie ſchließen laſſen. Vielmehr mußte man ja wohl, dieſen ſo beſtimmt und deutlich ausgeſprochenen Erklärungen zufolge, die, unter der Idee der Naturphiloſophie uns dargelegte Wiſſenſchaft des Abſoluten eben auch in der Würde und Gültigkeit des eigentlichen Vernunftſyſtems anerkennen. Oder ließen ſich die, in der Erläuterungsſchrift der Naturphiloſophie, als Darlegung des wahren Verhältniſſes dieſer Philoſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre, gegebenen Erklärungen, anders deuten, als ſo, daß die Naturphiloſophie, als ſolche, nicht etwa nur erſt durch irgend eine Ergänzung der Erhebung in das eigentliche Vernunft-

ſyſtem fähig werde, ſondern in der That und Wahrheit dieſes Syſtem ſchon ſelbſt ſey? — Es wird nämlich in der angeführten Schrift mit ausdrücklichen Worten behauptet: Philoſophie, als Wiſſenſchaft des Göttlichen, als des allein Poſitiven und Wirklichen, in der wirklichen, oder Naturwelt, ſey weſentlich Naturphiloſophie; und wäre ſie das nicht, ſo würde ſie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, alſo nicht das Poſitive der wirklichen, oder Naturwelt ſey; d. h. ſie würde die Idee Gottes ſelbſt aufheben. — Darin allein wird auch das Unterſcheidende dieſer Naturphiloſophie von allem bisherigen Philoſophiren geſetzt, daß ſie Wiſſenſchaft des Göttlichen überhaupt iſt. Iſt nämlich Gott weſentlich das Seyn, d. h. iſt er weſentlich die Natur und umgekehrt: ſo muß darum alle wahre Philoſophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein Wahren und Poſitiven iſt, auch ipso facto Naturphiloſophie ſeyn. Das mit der Idee der Naturphiloſophie unternommene Hinausgehen, nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, ſondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus, bis zu der Anſchauung in der Wirklichkeit, und bis zu dem gänzlichen Zuſammenfallen der von uns erkannten Welt (der idealen) mit der Naturwelt (der realen), wird demnach auch für den letzten Schritt angeſehen, welchen nun für immer die Vernunftwiſſenſchaft dadurch gethan hat, daß ſie Naturphiloſophie wurde. *) Und ſo war denn auch vorher ſchon in der frühern Schrift, erſchienen unter dem Titel

*) Erläuterungsſchrift ꝛc. S. 15—19.

Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip, die Naturphiloſophie, ihrem unterſcheidenden Charakter nach, als die Wiſſenſchaft des Göttlichen genannt und geprieſen worden, wegen anerkannter Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge; d. i. der heiligen Einheit, worin Gott ungetrennt mit der Natur iſt. „Denn die höchſte Macht oder der wahre Gott iſt der, außer welchem nicht die Natur iſt, ſo wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott iſt.“ *)

Wenn nun hiernach der Spinoziſche Grundbegriff von Gott, als dem omne Esse, et praeter quod nullum datur Esse, mit dem Grundbegriffe der neuern Naturphiloſophie, wonach Gott weſentlich das Seyn iſt, ſo daß es kein Seyn gibt, als eben Gott, vollkommen zuſammentrifft: ſo möchte man wohl wiſſen, worin jener Spinoziſche Grundbegriff noch einer Verbeſſerung bedurfte, die ihm die neuere naturphiloſophiſche Wiſſenſchaft des Göttlichen dadurch gegeben, daß ſie ihn durch das Princip des Idealismus vergeiſtiget und in Einem weſentlichen Puncte verändert hat. — Nach mehreren frühern, übereinſtimmenden Aeußerungen des neuern abſoluten Identitätslehrers über die Spinoziſche Lehre, hätte man gewiß nicht glauben ſollen, daß mit dem Grundbegriffe derſelben eine weſentliche Reform vorzunehmen ſey, welche der neuere Naturphiloſoph für die Folge ſich vorbehalten habe, um durch eine ſolche nöthige Verbeſſerung und Vergeiſtigung die ältere Naturphiloſophie, als

*) Bruno ꝛc. S. 178 u. 179.

eine Wiſſenſchaft des Göttlichen, allererſt der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem fähig zu machen. — In der Vorerinnerung zu der erſten Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie, als eines Syſtems der abſoluten Identität, verſichert uns Schelling: er habe, was die Weiſe der Darſtellung betrifft, ſich hierin Spinoza zum Muſter genommen, nicht nur, weil er denjenigen, welchem er dem Inhalt und der Sache nach durch dieſes Syſtem am meiſten ſich anzunähern glaube, auch in Anſehung der Form zum Vorbild zu wählen, den meiſten Grund gehabt, ſondern auch, weil dieſe Form zugleich die größte Kürze der Darſtellung verſtatte, und die Evidenz der Beweiſe am beſtimmteſten beurtheilen laſſe.“ —

Und in der Darſtellung ſelbſt (Zuſatz II. zu §. 44) findet ſich eine Parallele gezogen zwiſchen der ältern Spinoziſchen und der neuern Identitätslehre in Beziehung auf die beiden Formen, oder Principien des Reellen und des Ideellen, unter welchen beiden die abſolute Identität ganz und gleich exiſtirt. Hier leſen wir nämlich: „Da A das erkennende Princip, B aber, wie wir finden werden, das an ſich Unbegränzte, oder die unendliche Extenſion iſt: ſo haben wir hier ganz genau die beiden Spinoziſchen Attribute der abſoluten Subſtanz, nur daß wir dieſe nie bloß idealiter, wie man den Spinoza insgemein wenigſtens verſteht, ſondern durchaus als realiter Eins denken, ſo daß nichts unter der Form A geſetzt werden kann, was nicht, als ſolches, eo ipso auch unter der Form B; und nichts unter B, was nicht un-

mittelbar und eben deswegen auch unter A geſetzt wäre; Gedanke und Ausdehnung alſo nie und in nichts, auch nicht in Gedanken und in der Ausdehnung ſelbſt, getrennt, ſondern durchgängig beiſammen und Eins ſind." — Da der neuere Identitätslehrer an Spinoza ſein Muſter und Vorbild anerkennt, dem er auch dem Inhalte und der Sache nach durch ſein Syſtem ſich anzunähern geſucht: ſo dürfen wir darum wohl glauben, daß er dieſen ſeinen Vorgänger nicht ſo, wie man ihn gemeinhin verſteht, ſondern in Anſehung des angeführten Punctes wenigſtens, auf eine Weiſe aufgefaßt und gedeutet habe, die mit ſeiner eigenen Anſicht von dem reellen Einsſeyn jener beiden Formen in der abſoluten Identität vollkommen übereinſtimmte. Daß der neuere, den ältern Identitätslehrer, als ſeinen Vorgänger und ſein Vorbild, auch wirklich ſo verſtanden, darüber geben uns die, in der neuern Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik über den wahren Geiſt und Sinn der ältern Spinoziſchen Identitätslehre, vorkommenden Aeußerungen noch deutlichere und beſtimmtere Aufſchlüſſe. Es wird nämlich daſelbſt — wie wir dieſes auch bereits bei der Darſtellung des Spinoziſchen Syſtems erwähnt hatten — von Spinoza ganz entſchieden behauptet: „Daß er wirklich im Beſitze des abſoluten Bewußtſeyns, welches das abſolute Erkennen ſelbſt iſt, geweſen ſey, indem er, wie jeden Augenblick zu beweiſen ſtehe, und in der Folge dieſer Betrachtungen noch näher gezeigt werden ſolle, die intellectuelle Anſchauung, als alleiniges Princip der höchſten Erkenntnißart, und ſelbſt mit einer Klarheit erkannt habe, wie wenige

vor ihm, und beinahe keiner nach ihm." *) — Als Erweis dieser Behauptung dienen folgende, zu Aufhellung des richtigen Verständnisses des Spinozismus angestellte Betrachtungen. Zuvörderst nämlich wird auch nach Spinoza das Denken als Denken, die Ausdehnung als Ausdehnung, nur an der natura naturata unterschieden, so daß also im Absoluten an und für sich selbst weder etwas von einem Denken und einer Ausdehnung, sondern nur die Einheit von beiden ist, welche Einheit Spinoza bestimmt so ausdrückt, daß, aufs Absolute bezogen, die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz Eine und dieselbe seyen, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird (worin schon die Behauptung liegt, daß, absolut betrachtet, die reine Substanz weder das eine noch das andre sey). — Da ferner schon die Bezeichnung beider, als göttlicher Attribute, beide zur Form, und, da sie in Bezug auf das göttliche Wesen doch als Eines gesetzt werden, die Einheit von beiden zur absoluten Form macht: so könne man schon hierdurch belehrt werden, daß es nur entweder an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht selbst bloß an der ausdrücklichen Behauptung fehle, wenn man in der Darstellung des Spinoza nicht unmittelbar die Einheit von Denken und Ausdehnung, als die identische, aber deswegen nichts von beiden enthaltende, Form des absoluten Wesens, diese absolute Form aber, als solche, wiederum in der totalen Indifferenz mit dem Wesen erkannt habe. — Und bringe man endlich noch tiefer in

*) N. Ztschr. ꝛc. sp. Ph. §. 1. S. 22. 23.

den Inhalt des Spinozismus und bis zu dem Punct, wo auch in der reflectirten Welt die beiden entgegengesetzten Formen wieder absolut identisch werdend, die absolute Form, und mit ihr das absolute Erkennen, welches dem Wesen gleich, und die Substanz selbst ist, producirt: so finde man allen Gegensatz aufgehoben in dem, was Spinoza zum formalen Princip des absoluten Erkennens macht, dem ewigen Begriff, oder der Idee, welche nach ihm das Wesen der Seele constituirt, und in der die Seele als modus des Denkens, der Leib aber als modus der Ausdehnung schlechthin Eins sind. Hier also sey die Idee, und, in Bezug auf das Absolute, die Idee aller Ideen, die absolute Form, das absolute Erkennen ausdrücklich als dasjenige ausgesprochen, aus welchem erst Denken und Ausdehnung, Ideelles also und Reelles an den endlichen Dingen, oder im endlichen Erkennen, sich abscheiden, und das in seiner Einfachheit und lautern Identität gedacht, das Wesen und die Substanz des Absoluten selbst sey. — Dem Spinozismus scheine demnach nur die Idee des absoluten Erkennens, als der identischen, nothwendigen und ersten Form zu fehlen, weil er Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Wesens, oder der absoluten Substanz gesetzt hat; und in diesem Scheine allein liege auch der Grund, im Spinozismus die absolute, an sich weder identistische noch realistische Philosophie, zu misskennen, ihn als Realismus zu betrachten, und somit dessen Urheber zum Dogmatiker zu stempeln. *)

*) Neues Zeitschr. f. sp. Ph. §. III. S. 49—51.

Der neuere Lehrer der abſoluten, an ſich weder idealiſtiſchen noch realiſtiſchen Philoſophie, hätte alſo doch wirklich auch im Spinozismus ſchon dieſelbe Philoſophie anerkannt, und nur — wie er ſich anderwärts (in der Schrift: Philoſophie und Religion S. 3) über den Spinoza äußert, nur das eine an ihm zu tadeln gefunden, daß er, einem herrſchenden Syſtem gegenüber, es nicht vermieden, den Schein und die grellere Farbe eines, nur andern, Dogmatismus anzunehmen. Daß aber wirklich der Realismus des Spinoza, zwar nicht, wie man ihn gemeinhin zu verſtehen pflegt, wohl aber wie er ſeinem ächten Sinn und Geiſte nach zu deuten iſt, für vollendet von Seiten der Form, und darum eben für die an ſich weder idealiſtiſche noch realiſtiſche Philoſophie anzuſehen ſey, erhellet unwiderſprechlich daraus, daß: (wie auch in der bereits erwähnten polemiſchen Schrift gegen Fichte vom Spinozismus gerühmt wird) dieſer Realismus, weil er wirklich vom wahren, nämlich dem abſoluten Seyn, ausgegangen iſt, auch von ſelbſt zur abſoluten Erkenntniß habe gelangen müſſen. Da nämlich zwiſchen dem abſoluten Seyn und dem abſoluten Erkennen kein wahrer, reeller Gegenſatz ſtatt findet, ſondern beide unmittelbar, ohne ein höheres Band, und an ſich ſelbſt Eins ſind: ſo könne auch zwiſchen den zwei Syſtemen, die Vorzugsweiſe bloß von dem Einen oder dem Andern beider Glieder, dem abſoluten Erkennen, ausgehen, dennoch kein wahrer Widerſpruch ſtatt finden; vielmehr könne das eine Syſtem unmittelbar in das andre ſich auflöſen.*) —

*) Erläuterungsſchr. der N. Ph. S. 51. 52.

Damit hat uns der neuere Identitätslehrer zugleich die verſchiedenen einander entgegengeſetzten Wege anzeigen wollen, auf welchem ſein Vorgänger Spinoza, und auf welchem Er ſelbſt an Einem und demſelben hohen Ziele angekommen ſind; indem der Erſtere, vom wahren, abſoluten Seyn ausgehender, und durch Leitung dieſer Idee zur abſoluten Erkenntniß gelangter Realismus in Idealismus; dagegen des Letztern eigener, vom abſoluten Erkennen ausgehender Idealismus, in das Entgegengegengeſetzte, den Realismus, ſich ausgelöſt habe. Beide, der Vorgänger und ſein Nachfolger hätten nothwendig ſonach, und ohne Widerſpruch Einen Gegenſtand, das Abſolute, betrachtet, mit dem Unterſchiede nur, daß der ältere denſelben Gegenſtand zuerſt und Vorzugsweiſe von Seiten des Weſens oder Seyns, der neuere dagegen zuerſt und Vorzugsweiſe von Seiten der Form, oder des abſoluten Erkennens, betrachtet. Beide hätten aber doch auf ihren entgegengeſetzten Wegen, und durch ihre verſchiedene Betrachtungsweiſe deſſelben Gegenſtandes zur Einſicht in die Indifferenz des abſoluten Erkennens mit dem abſoluten Seyn, und des abſoluten Seyns mit dem abſoluten Erkennen gelangen müſſen; welche Einſicht ſie ſodann nothwendig zu einer Philoſophie ohne allen Gegenſatz, der Philoſophie ſchlechthin, geführt haben. — So war demnach, allen dieſen, über den Spinozismus ausgeſtellten Zeugniſſen zufolge, der neuere mit dem ältern Lehrer des Abſoluten im Weſentlichen, in dem Grundbegriffe nämlich von der abſoluten Einheit und Indifferenz des Seyn und Erkennens, einverſtanden. — Wie ganz anders aber lauten die Urtheile, die wir ſpäterhin aus dem

Munde des neuern Identitätslehrers über ſeinen Vorgänger vernehmen. In den philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit u. ſ. w. wird der Spinozismus ein einſeitig realiſtiſches Syſtem genannt, und von dieſem Ausdrucke behauptet, daß durch ihn noch weit richtiger als durch den ihm auch beigelegten Namen des Pantheismus das Eigenthümliche des Syſtems bezeichnet werde. Ueberdies will uns der neuere Lehrer des Abſoluten ſogar noch verſichern, daß der, vom Spinozismus zu Bezeichnung ſeines eigenthümlichen Geiſtes und Charakters gewählte Ausdruck eines einſeitigen Realismus, auch nicht jetzt das erſte Mal gebraucht werde. Wie? — etwa nicht von allen denen nur, die im Spinozismus, aus dem oben angeführten bloß ſcheinbaren, vom Mangel an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht ſelbſt bloß an der ausdrücklichen Behauptung hergenommenen Grunde, die abſolute, an ſich weder idealiſtiſche noch realiſtiſche Philoſophie mißkennen, und darum denſelben als Realismus betrachten, ſondern auch von ihm ſelbſt, ihm, der ſich dieſer Mißkenntniß nicht ſchuldig gemacht? Es würde verdrüßlich ſeyn, ſagt er, in ſeiner eben erwähnten ſpätern Schrift, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die ſich über dieſen Punct in den erſten Schriften des Verfaſſers finden. Wir haben dieſe, aus den frühern Schriften des Verfaſſers, namentlich aus der ältern und neuern Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik angezogenen, Erklärungen ſo eben kennen gelernt, und mögen es darum auch gern glauben, daß es dem Verfaſſer der ſpätern Schrift verdrüßlich ſeyn müßte, zu wiederholen, was und wie der Verfaſſer der erſten Schriften vom

Spinozismus geurtheilt hatte. Aber es ist dem neuern absoluten Identitätslehrer mit seiner Ansicht vom Spinozischen Realismus gerade so ergangen, wie mit seiner Meinung vom Fichte'schen Idealismus. Wie er Anfangs in dem absoluten Ich der Fichte'schen Lehre die absolute Selbstbejahung, und demnach die ewige Form in dem ewigen Wesen glaubte erkannt zu haben, in der Folge jedoch durch das vielfältig bewiesene Unvermögen des Urhebers jenes subjectiven Idealismus selbst in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, von seiner Anfangs gefaßten günstigen Meinung über denselben zurückkommen und sich überzeugen mußte, daß er ihm den höhern Standpunct des absoluten, bis zur Indifferenz mit dem Seyn durchdringenden Erkennens nur geliehen habe: so hat er auch seine Anfangs gefaßte hohe Idee von dem Spinozischen Grundbegriffe des Seyns späterhin wieder zurückgenommen. — Der Realismus des Spinoza hat es sich sonach nunmehr müssen gefallen lassen, als ein einseitig realistisches System auf Eine Linie mit dem eben so einseitig idealistischen System der Fichte'schen Lehre herabgesetzt zu werden. Und so war auch jetzt erst die Beantwortung der, im Bruno (S. 212) aufgeworfenen Frage: ob man wohl einen solchen Realismus für vollendet von Seiten der Form ansehen könne, der Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenschaften des Absoluten ansieht, auch in bestimmter Beziehung auf den Spinozischen Realismus, zum Nachtheile desselben, entschieden. So mußte denn freilich auch der Grundbegriff des, in seiner Einseitigkeit erkannten, und darum als mangelhaft und unvollendet befundenen Spinozischen

Realismus auf eine ſolche Weiſe umgeſtaltet und verbeſſert werden, daß er zur Grundlage eines Syſtems der Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus dienen konnte. Wodurch nun aber der Spinoziſche Grundbegriff dieſe nöthige Umgeſtaltung und Verbeſſerung erhalten, darüber hat uns der neuere Lehrer der alleinigen, abſoluten, weder idealiſtiſchen noch realiſtiſchen Philoſophie, deſſen Beſtrebungen, ſeiner ausgeſprochenen Abſicht zufolge, auf Begründung und Ausbildung des genannten Syſtems der Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus gerichtet geweſen, in der von uns bereits angeführten Erklärung einen Aufſchluß gegeben, welcher zugleich andeutet, auf welchem Wege und unter weſſen Vermittelung dem ältern, einſeitig realiſtiſchen Begriffe das Glück dieſer nöthigen Ergänzung und Verbeſſerung zu Theil geworden.

Jener Erklärung zufolge iſt es alſo der Idealismus unſrer neuern Philoſophie, durch deſſen Princip der Spinoziſche Grundbegriff iſt vergeiſtiget, und zugleich in Einem weſentlichen Puncte verändert worden. — Aber welcher Idealismus iſt wohl hier gemeint? Der Idealismus als Kriticismus, oder der ſubjective Idealismus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre mit ſeinem Princip: das Ich=Alles; oder der objective Idealismus, welcher jenem ſubjectiven Princip die objective Bedeutung gegeben, wonach Alles=Ich iſt? —

Daß auch ſchon dem erſten, unter dem Charakter des Kriticismus aufgetretenen Idealismus, ſein beſtimmter Antheil an dem neuern abſoluten Identitätsſyſteme gebühre, darüber hatte ſich der neuere abſolute Identitätslehrer

deutlich und bestimmt erklärt durch sein über den Kriticismus ausgesprochenes, und von uns oben bereits angeführtes Urtheil: es könne der transcendentale Idealismus dem Kriticismus nur jene negative Befreiung von den Schranken des Endlichen verdanken, indem derselbe alle Form der Endlichkeit gänzlich und ohne Ausnahme präcipitirt, und auf diese Weise als ein großer Niederschlagungsproceß gewirkt, und so den philosophischen Himmel wenigstens negativ aufgehellt habe. Mit dem, am Kriticismus gepriesenen negativen Verdienste um die wahre Philosophie, kann nun ohne Zweifel nichts anders gemeint seyn, als eben das, was der Lehrer der Philosophie des Absoluten selbst als wesentlich zur Erkenntniß der wahren Philosophie gefordert; wir meinen: das absolute Getrennthalten, die vollkommene Abscheidung der erscheinenden Welt von der schlechthin realen, welche letztere in der Sprache des Kriticismus die intelligible Welt, oder die Welt des übersinnlichen Seyns der Dinge an sich, im Gegensatze mit der Sinnen- oder Erscheinungswelt, genannt wird. *)

Wann nun die neuere Naturphilosophie, als eine, den Spinozischen Grundbegriff vergeistigte Lehre des Absoluten, gegen die Anklage einer Identification Gottes, als des Absoluten, mit der Sinnen- oder Erscheinungswelt protestirt: so glaubt sie diese ihre Protestation eben damit vollkommen rechtfertigen zu können, daß sie

*) Vgl. die Schrift Schelling's: Philosophie und Religion, beigl. dessen neue Zeitschr. für speculative Physik. §. III. S. 73.

ja durch das abſolute Getrennthalten der erſcheinenden Welt von der ſchlechthin realen, jene als abſolute Nichtrealität geſetzt, und von den Geſetzen, welche nach Kant ihre Möglichkeit, als Bedingungen derſelben, ausſprechen, dargethan habe, daß ſie vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer abſoluten Nichtigkeit und Nichtweſenheit ſeyen, daß mithin die Sinnenwelt durchaus kein poſitives, ſondern lediglich ein bloß negatives Verhältniß zu Gott haben könne. *) Da die neuere Wiſſenſchaft des Abſoluten und Göttlichen früherhin mit ausdrücklichen Worten die Behauptung ausgeſprochen hatte: Gott ſey weſentlich die Natur und umgekehrt; weshalb auch alle wahre Philoſophie, d. h. die Wiſſenſchaft des Göttlichen, als des allein Poſitiven und Wirklichen in der wirklichen oder Naturwelt, ipso facto weſentlich Naturphiloſophie ſey: ſo durfte es wohl nicht befremden, daß auch die neuere Lehre, gleich der ältern des Spinozismus, der Vermiſchung Gottes mit der Natur angeklagt wurde. Dieſe Anklage wird aber nun (in der mehr gedachten Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit) als völlig unſtatthaft und grundlos zurückgewieſen, indem hier erſt der weſentliche Unterſcheidungspunct der neuern Naturphiloſophie von der ältern beſtimmt angegeben wird; ein Punct, welcher zugleich die beſtimmteſte Unterſcheidung der Natur von Gott herbeiführen ſoll. Der, durch das Princip des Idealismus vergeiſtigte Spinoziſche Grundbegriff, hat nämlich, wie

*) Philoſophie und Religion S. 52. 53. N. Ztſchr. für ſpecul. Phyſ. B. I. H. 2. S. 11.

uns verſichert wird, in der höhern Betrachtungsweiſe der Natur, und der erkannten Einheit des Dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen eine lebendige Baſis erhalten, woraus diejenige höhere Naturphiloſophie, als ein lebendiger, von dem Spinoziſchen abſtracten, ſich weſentlich unterſcheidender Realismus erwachſen, ohne deſſen Baſis der Idealismus ein eben ſo leeres und abgezogenes Syſtem wird, als das Leibnitziſche, Spinoziſche oder irgend ein anderes Dogmatiſches. In der Vereinigung eines ſolchen lebendigen, aus jener höhern Betrachtungsweiſe der Natur hervorgehenden, Realismus mit dem Idealismus, und der Wechſelburchdringung beider, beſteht nun das lebendige Ganze einer Philoſophie, die einzig und allein der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem fähig iſt. In dem lebendigen und vollſtändigen Ganzen dieſer Philoſophie iſt aber der Idealismus die Seele, der Realismus der Leib derſelben; welche ſonach nur beide zuſammen ein lebendiges Ganzes ausmachen. Als der bloße Leib der Philoſophie kann zwar der Realismus nie das Princip hergeben; aber er muß doch Grund und Mittel ſeyn, worin jener ſich verwirklicht; gleichſam Fleiſch und Blut annimmt. Der wahreu Philoſophie, welche allein nur auf die Würde eines Vernunftſyſtems Anſprüche zu machen berechtigt iſt, darf es demnach weder an jener lebendigen reellen Baſis, noch an dem ideellen Princip mangeln. Fehlt ihr jenes, als das lebendige Fundament; welches ein Zeichen iſt, daß auch das ideelle Princip in ihr urſprünglich nur ſchwach wirkſam war: ſo verliert ſie ſich in jene Syſteme, deren abgezogene Begriffe von Aſei-

tät, Modificationen u. ſ. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem ſchneidendſten Contraſt ſtehen. — Unter den Syſtemen dieſer Art iſt ohne Zweifel ganz vorzüglich das Spinoziſche begriffen; denn die Lehre vom Begriffenſeyn aller Dinge in Gott, welche der Grund dieſes ganzen Syſtems iſt, muß ja zum wenigſten erſt belebt und der Abſtraction entriſſen werden, ehe ſie zum Princip eines Vernunftſyſtems werden kann. Der Abſtraction ſoll ſie nun wirklich durch die neuere Naturphiloſophie entriſſen worden ſeyn, indem dieſe von der niedern, in jener herrſchenden, mechaniſchen Betrachtungsweiſe der Natur, zu der höhern dynamiſchen Naturanſicht ſich erhoben, und in der erkannten Einheit des Dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen die lebendige Baſis, und in und mit derſelben das Mittel der Vergeiſtigung des Spinoziſchen abſtracten Grundbegriffes von der unendlichen Subſtanz, als eines Dinges, und von den Weltweſen, als Dingen, und als Modificationen der göttlichen Subſtanz, gefunden habe.

Aus den Grundſätzen dieſer dynamiſchen Naturphiloſophie, deren Eigenthümliches darin beſteht, daß ſie, als ein Syſtem der Wechſeldurchdringung des Realismus und des Idealismus, ein lebendiges, aus Leib und Seele beſtehendes Ganzes bildet, indem ſie den Realismus zu ihrem lebendigen Fundament, und den Idealismus zu ihrem Princip macht, wird nun diejenige Anſicht entwickelt, durch welche eben dieſe Naturphiloſophie unſrer Zeit von den Syſtemen eines einſeitigen und abſtracten bloßen Realismus ohne das ideelle Princip, und

eines eben ſo einſeitigen und abſtracten Idealismus ohne die reelle und lebendige Baſis, ſich unterſcheidet.

Da dieſe Anſicht in der genetiſchen Geſchichte der progreſſiven Ausbildung des abſoluten Identitätsſyſtems eine wichtige und bedeutende Epoche macht, indem hier der Wendepunct liegt, bei welchem die neuere Naturphiloſophie von dem Wege des Spinoza aufs beſtimmteſte ablenkt, um vom Naturalismus zu einem wiſſenſchaftlichen Theismus zu gelangen: ſo werden wir uns mit derſelben nunmehr näher bekannt zu machen haben. Wir nehmen die Grundzüge zu unſrer Darſtellung dieſer Anſicht aus der mehrgedachten Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit ꝛc. desgleichen aus der, unter dem Titel: Denkmal, drei Jahre ſpäter, erſchienenen polemiſchen Schrift gegen Jacobi, in welcher auf jene frühere Schrift ausdrücklich zurückverwieſen wird.

Bei Darlegung der neuen Anſicht haben wir vor allem auf das Princip unſer Augenmerk zu richten, woraus dieſelbe entwickelt wird, und welches eben der Punct iſt, bei welchem die neuere Naturphiloſophie nach der ausdrücklichen Verſicherung ihres Urhebers von dem Wege des Spinoza aufs beſtimmteſte ablenkt. — Es frägt ſich demnach zunächſt: Welches iſt dieſer Punct? — Hierüber erhalten wir folgende Auskunft. *) „Die Naturphiloſophie unſerer Zeit hat zuerſt in der Wiſſenſchaft die Unterſcheidung aufgeſtellt zwiſchen dem Weſen, ſo-

*) Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit ꝛc. S. 429.

fern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist." Diese Unterscheidung, von welcher behauptet wird, daß sie eben so alt sey, wie die erste wissenschaftliche Darstellung der Naturphilosophie, soll es eben auch seyn, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt; eine Unterscheidung, welche auf der ersten, urkundlichsten, in der ältern Zeitschrift für speculative Physik (B. II. Heft 2. §. 54. Anm.; ferner Anm. zu §. 95. und Erklärung S. 114) befindlichen Fundamentalerklärung der Natur beruhen soll. Diese daselbst gegebene Erklärung wird nämlich von dem Urheber des absoluten Identitätssystems in seiner polemischen Schrift gegen Jacobi (Denkmal ꝛc. S. 4—7) dem Vorwurfe entgegengesetzt, welchen dieser der Naturphilosophie gemacht, als sey ihren Grundsätzen zufolge über der Natur Nichts; — die Natur allein sey; — Eins und Alles. Zu Entkräftung dieser Beschuldigung beruft sich Schelling auf die gedachte Erklärung, durch welche er beweisen will, daß der, seiner Lehre angeschuldigte Satz: über der Natur sey nichts, und sie allein sey, in keiner seiner Schriften könne angetroffen werden, weil dieser Satz gegen den von der Natur gegebenen Grundbegriff seines ganzen Systems streite. So lange demnach die gegebene Fundamentalerklärung der Natur nicht ausgelöscht sey, werde auch die Wahrheit der Jacobischen Beschuldigung geläugnet werden müssen. Diese Erklärung selbst lautet wörtlich so: „Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres eigenen Seyns betrachtet wird."

Als Corollarium dieſer Erklärung wird noch die Bemerkung hinzugeſetzt: Wir ſehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenſeits des abſoluten Seyns der abſoluten Identität liegt. — In derſelben polemiſchen Schrift gegen Jacobi wird die aus der Zeitſchrift angeführte Erklärung auch noch auf folgende Weiſe commentirt. „Hier wird, heißt es daſelbſt, *) die ſeyende abſolute Identität, von der nichtſeyenden, die nur Grund (in Schellings Sprache ſo viel als Grundlage) ihrer Exiſtenz iſt, unterſchieden, und die letzte allein als Natur erklärt; d. i. alſo als die (noch) nichtſeyende (bloß objective) abſolute Identität." „Da ferner das Seyende allgemein über dem ſeyn muß, was nur Grund (Grundlage) ſeiner Exiſtenz iſt: ſo ſey offenbar, daß, zufolge eben dieſer Erklärung, die ſeyende abſolute Identität (Gott im eminenten Verſtande, Gott als Subject) über der Natur, als der nichtſeyenden — bloß objectiven — abſoluten Identität geſetzt werde, die ſich nur als Grund des Seyns verhalte. Vom höchſten Standpuncte der ſchon ſeyenden abſoluten Identität iſt ſonach Natur Alles, was jenſeits des abſoluten, nämlich ſubjectiven Seyns der ſchon ſeyenden abſoluten Identität liegt; vom Standpunct des Menſchen dagegen wird Natur alles ſeyn, was für uns dieſſeits der ſeyenden abſoluten Identität, nämlich dieſſeits ihres abſoluten, ſubjectiven Seyns, liegt. Es erhelle demnach hieraus, daß, die Natur, oder auch unſre eigene gegenwärtige Exiſtenz

*) Denkmal u. S. 6. 7. 8.

zum Standpunct angenommen, die ſeyende abſolute Identität, d. i. Gott als Subject, ein Jenſeits, alſo wohl auch ein Außer- und Ueber- der Natur ſeyn müſſe. Auf dieſer Duplizität einer noch nicht ſeyenden, und einer ſchon ſeyenden abſoluten Identität, ſoll alſo die beſtimmteſte Unterſcheidung der Natur von Gott beruhen, weil nur der ſeyenden abſoluten Identität der Name Gottes im eigentlichen und ſtrengſten Sinne gebühre. In Bezug auf dieſe Unterſcheidung des Natürlichen und des Göttlichen will uns der Lehrer der abſoluten Identität zugleich das Räthſel löſen, warum er ſich enthalten habe, in der erſten Darſtellung ſeines Syſtems (Zeitſchr. für ſpeculative Phyſik B. II. H. 2.) die abſolute Identität, in wiefern ſie noch nicht bis zu dem bezeichneten Puncte der Erhebung vom Nichtſeyenden ihres bloßen Grundes, zum Seyn ihrer Selbſt, als Subjects, evolvirt war, Gott zu nennen. Erſt in ſpätern, weniger ſtrengen Darſtellungen ſey er von dieſer richtigern und genauern Bezeichnungsart abgewichen, weil er keine weitern Mißverſtändniſſe über dieſen Punct beſorgt habe. *) Wie es ſich mit dieſer Abweichung, und überhaupt mit den mancherlei Umgeſtaltungen der Identitätslehre verhalte, und welche Gründe den Urheber derſelben zu dieſen verſchiedenen Umbildungen des Syſtems zu beſtimmen vermocht, darüber werden wir die befriedigenden Aufſchlüſſe ſchon ſelbſt finden, die uns über den Fortgang der Entwickelungsgeſchichte der ganzen Lehre zur Genüge aufklären ſollen. Wir glauben die

*) Denkmal S. 113. Anm.

Hauptſätze des Syſtems, welches ſich hier als ein, auf den Naturalismus, als ſeine Baſis, gegründeter Theismus, unter dem Charakter einer wiſſenſchaftlichen Theorie geltend machen will, ſo ordnen zu dürfen, wie ſie in dieſer Zuſammenſtellung uns die klarſte Anſicht von dem Ganzen des neuen Syſtems gewähren können.

Ausgehend alſo von der, zuerſt durch die Naturphiloſophie unſrer Zeit ans Licht gebrachten und in der Wiſſenſchaft aufgeſtellten Unterſcheidung zwiſchen dem Weſen, ſofern es exiſtirt, und dem Weſen, ſofern es bloß Grund von Exiſtenz iſt, führt uns die neue, auf den Naturalismus gegründete wiſſenſchaftliche Gotteslehre, zu Entdeckung einer Dualität von Principien in Gottes Weſen und Seyn, die wir jener Unterſcheidung zufolge, annehmen und vorausſetzen müſſen. Von dieſem Dualismus werden wir ſodann zum abſoluten Monismus geführt, vermittelſt der Idee eines Ur- oder Ungrundes, als der abſoluten Indifferenz, oder des ſchlechthin betrachteten Abſoluten. Dieſes iſt denn auch der höchſte Standpunct, welchen die neue wiſſenſchaftliche, naturaliſtiſch-theiſtiſche Lehre nimmt, von welchem aus jene Unterſcheidung zwiſchen dem Grund und dem Exiſtirenden, als eine ſehr reelle Unterſcheidung erſt recht bewährt und völlig begriffen wird. — Da nämlich nichts vor oder außer Gott iſt: ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben; welcher Grund in Gott jedoch kein bloßer Begriff iſt, ſondern etwas Reelles und Wirkliches. Dieſer Grund, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund

ſeiner Exiſtenz. Er iſt die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen. Analogiſch kann dieſes Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her, als deſſen ewig dunkler Grund, der ſelbſt nicht actu iſt, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Exiſtirende) aufgeht. *)

Aber vor allem Grund und vor allem Exiſtirenden, alſo überhaupt vor aller Dualität, muß ein Weſen ſeyn, welches als das Weſen des Grundes, wie das des Exiſtirenden, nur das vor allem Grunde Vorhergehende ſeyn kann. Und wie könnte man dieſes ſchlechthin betrachtete Abſolute darum anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund. — Da es vor allen Gegenſätzen vorhergeht: ſo können dieſe in ihm nicht unterſcheidbar, noch auf irgend eine Weiſe vorhanden ſeyn. Es kann daher nicht als die Identität, ſondern nur als die abſolute Indifferenz beider bezeichnet werden. Denn die Indifferenz iſt nicht ein Product der Gegenſätze, noch ſind ſie implicite in ihr enthalten, ſondern ſie iſt ein eignes, von allem Gegenſatz geſchiednes Weſen, an dem alle Gegenſätze ſich brechen; das alſo nichts anders iſt, als eben das Nichtſeyn derſelben, und das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatloſigkeit. Darum können auch Reales und Ideales, Finſterniß und Licht, oder wie man die beiden einander entgegenſtehenden Principien ſonſt bezeichnen will,

*) Philoſ. Unterſ. ꝛc. S. 429. 430.

von dem Ungrund niemals als Gegenſätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß ſie nicht als Nichtgegenſätze, d. h. in der Disjunction, und jedes für ſich von ihm prädicirt werden; womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) geſetzt iſt. In dem Ungrund ſelbſt iſt nichts, wodurch dieſes verhindert würde. Denn eben weil er ſich gegen beide als totale Indifferenz verhält, iſt er gegen beide gleichgültig. Wäre dieſer Ungrund die abſolute Identität von beiden: ſo könnte er nur beide zugleich ſeyn, d. h. beide müßten als Gegenſätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch ſelber wieder Eins. — Unmittelbar aus dem Weder — Noch, oder der Indifferenz, bricht alſo die Dualität hervor, die jedoch etwas ganz anders iſt, als Gegenſatz; und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund gäbe es keine Zweiheit der Principien, die eben damit, daß dieſe Principien als Nichtgegenſätze von dem Ungrunde prädicirt werden, geſetzt iſt. Das Weſen des Grundes alſo, wie das des Exiſtirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende ſeyn; — und das iſt eben das ſchlechthin betrachtete Abſolute, der Ungrund. — Er kann es aber (wie bewieſen) nicht anders ſeyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinander geht; nicht daß er beide zugleich, ſondern daß er in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze, oder ein eignes Weſen iſt. *)

Hier frägt es ſich nun: worin beſteht das eigne Weſen des Grundes, und worin das des Exiſtirenden, in

*) a. a. O. S. 496 — 500.

deren jedem der Ungrund gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze, oder ein eignes Weſen iſt?

Wie der Ungrund als dasjenige beſchrieben wird, was vor allem Grunde vorher geht: ſo der Grund als das, was wiederum dem Exiſtirenden vorhergeht. Wenn demnach von Gott geſagt wird: er habe in ſich einen innern Grund der Exiſtenz: ſo wird damit dasjenige in Gott bezeichnet, was ihm ſelbſt, inſofern er exiſtirt, vorangeht. Dieſes Vorhergehen ſoll jedoch weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Weſens zu denken ſeyn. Denn in dem Zirkel, daraus alles wird, ſey es kein Widerſpruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, ſelbſt wieder von ihm gezeugt werde. Es ſey hier kein Erſtes und kein Letztes, weil alles ſich gegenſeitig vorausſetzt; keins das andre, und doch nicht ohne das andre iſt. So iſt alſo auch Gott der Exiſtirende, wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als ſolcher, nicht ſeyn könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte. *) Benennen wir nun mit dem Namen Gottes nur das göttliche Weſen, ſofern es actu exiſtirt, alſo nur Gott als Subject, oder Gott im eminenten Verſtande: ſo werden wir den Grund der Exiſtenz Gottes dasjenige nennen müſſen, was in Gott ſelbſt nicht Er ſelbſt iſt. Außer dieſem bloß negativen Merkmale läßt ſich das Weſen des Grundes aber auch durch ein poſitives, demſelben eigenthümliches Merkmal beſtimmen. Es iſt nämlich der Grund dasjenige Etwas in Gott, das bloß Kraft und Stärke, alſo etwas,

*) a. a. O. 430.

das bloß Natur iſt, und was Gott als dem Exiſtirenden, d. i. als dem Subject, oder ihm, als bewußtem Intelligenten Weſen, nothwendig vorausgehen muß. *) — Wollen wir uns dieſes Weſen des Grundes menſchlich noch näher bringen; ſo können wir ſagen: es ſey die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebähren. Sie iſt zwar nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebähren, aber inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie iſt daher für ſich betrachtet, auch Wille; aber Wille, in welchem kein Verſtand iſt, und darum auch nicht ſelbſtſtändiger und vollkommener Wille; weil der Verſtand eigentlich der Wille in dem Willen iſt. Dennoch iſt ſie ein Willen des Verſtandes, nämlich Sehnſucht und Begierde deſſelben; nicht ein bewußter, ſondern ein ahndender Wille, deſſen Ahndung der Verſtand iſt. **) — Der Grund der Exiſtenz Gottes, oder das, was die Natur in Gott iſt, wird daher auch beſchrieben als das nichtintelligente Princip in Gott; nur nicht als ein ſchlechthin Nichtintelligentes, eben darum weil es die Möglichkeit, der Grund und Anfang von dem ſeyenden Gotte, d. i. von Gott als Subject oder Intelligenz iſt; ſondern als ein Mittleres, welches zwar mit Weisheit, aber gleichſam mit einer eingebornen, inſtinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit wirket. ***)

*) Denkmal ꝛc. S. 82. 83.
**) Philoſ. Unterſ. 431.
***) Denkmal ꝛc. S. 85. 86.

So ist demnach in Gott eine wirkliche Zweiheit der Principien; und in der Annahme dieser Zweiheit besteht auch der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt: die Einheit des Urgrundes oder Ungrundes, als des schlechthin betrachteten Absoluten, in Bezug auf welches alle Gegensätze verschwinden. Dieses schlechthin betrachtete Absolute ist also das Eine höchste Princip, welches die Naturphilosophie anerkennt, aber in diesem Einen höchsten Princip doch auch zugleich einen Dualismus, durch welchen eben die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeigeführt wird. — Da diese Unterscheidung der Punct ist, bei welchem, wie schon erwähnt, die neuere Naturphilosophie von dem Wege des Spinoza aufs bestimmteste ablenkt: so wollen wir ihr jetzt auf dem neuen, von ihr betretenen Wege folgen, und sehen, zu welchem Ziele sie auf diesem Wege uns hinführen wird. —

Mit der, auf die Anerkennung jenes Dualismus (der Principien in Gott) gegründeten bestimmtesten Unterscheidung der Natur von Gott, hat die Naturphilosophie sich den Weg gebahnt und vorgezeichnet, auf welchem sie das Ziel ihres Strebens erreichen will. Dieses Ziel ist kein geringeres, als die Grundlehren des moralischen Theismus zu einem Gegenstande der Wissenschaft und Theorie zu erheben; so daß dergestalt, was bis jetzt bloß Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre. Die Methode, deren sich der Urheber der Naturphilosophie zu diesem Zwecke bedient, ist die von ihm genannte evolvirende, die, als die einzig wahre Methode des Philosophi-

rens, aufsteigend nicht herabsteigend ist, weil ihr Fortschreiten und sich Entwickeln in einem Fortschreiten und sich Entwickeln des Gegenstandes selber, als eines Wirklichen und Lebendigen, besteht. *)

Unter Anleitung dieser evolvirenden Methode wird zuvörderst die erste Grundwahrheit des Theismus, das Daseyn Gottes, als eines lebendigen und persönlichen Wesens, auf eine, den Forderungen der Wissenschaft genügende Weise, als erweislich dargethan; darum, weil dieses lebendige Daseyn aus einem nothwendigen Grunde, der in sofern vor und unter dem lebendigen Daseyn ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist. — Ich setze Gott, sagt Schelling, als Erstes und Letztes, als A und O; aber als das A ist er nicht, was er als das O ist. — Denn in wiefern er nur als dieses — Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden; es wäre denn, man sagte ausdrücklich: der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist. —

Das Verhältniß des unentfalteten zu dem entfalteten Gotte ist nun aber kein anderes als das des Grundes (der Grundlage zur Existenz) zum Existirenden selber, oder der (noch) nicht seyenden, bloß objectiven Identität, die nur Grund d. i. Grundlage ihrer Existenz ist, zur seyenden Identität. Und da das Seyende allgemein über dem seyn muß, was nur Grund (Grundlage)

*) Denkmal S. 72.

ſeiner Exiſtenz iſt: ſo iſt offenbar, daß die ſeyende absolute Identität (Gott im eminenten Verſtande, d. i. Gott als Subject, oder als exiſtirendes, lebendiges Weſen) über der Natur, als der nicht ſeyenden — bloß objectiven — abſoluten Identität, geſetzt wird, die ſich nur als Grund des Seyns verhält. — Verſteht man nun unter Naturalismus nur nicht etwa irgend ein, auf die äußere Natur ſich beziehendes Syſtem, ſondern ein Syſtem, welches eine Natur in Gott behauptet: ſo iſt es dieſelbe Naturphiloſophie, welche, indem ſie einerſeits zwar zur beſtimmteſten Unterſcheidung der Natur von Gott führt, andrerſeits doch auch zugleich den Naturalismus mit dem Theismus durch ein Band verknüpft, demjenigen nicht unähnlich, das zwiſchen Leib und Seele, allgemein aber zwiſchen Niederem und Höherem ſtatt findet. Beide, dem Anſcheine nach unverträglichen Syſteme, den Naturalismus in dem oben angegebenen Sinne, mit dem Theismus, auf eine Weiſe zu verſöhnen, daß durch die Verbindung beider zu einem lebendigen Ganzen, der wahre Theismus wiſſenſchaftlich begründet werde; widrigenfalls durch gänzliche Ausſcheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus, ein unnatürlicher Gott und eine gottloſe Natur zugleich geſetzt werden müßten: — das alſo iſt die Aufgabe, die hier auf eine befriedigende, wiſſenſchaftliche Weiſe gelöst werden muß.

Da beide, der Naturalismus und der Theismus, nur zuſammen ein Lebendiges hervorbringen: ſo fragt es ſich demnach: wie ſie in Verbindung zu ſetzen ſeyen?

Die evolvirende Methode, welche keine herabſteigende ſondern aufſteigende iſt, ſoll uns darüber einen ſichern und deutlichen Aufſchluß geben. Da es vom Theismus zum Naturalismus keinen Weg gibt, man alſo vergeblich ſucht von Gott zur Natur zu gelangen: ſo weißt die gedachte Methode umgekehrt uns den Weg an, auf welchem man, vom Naturalismus ausgehend, zum Theismus fortſchreiten könne, indem ſie fordert, eine Natur in Gott anzuerkennen, und dieſe ſodann zur Unterlage und zum Entwickelungsgrunde zu machen. Denn wie überall und in allem Wiſſen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeſchritten werden ſoll, da erſt das Geringere begriffen ſeyn muß, ehe man ſich anmaaßen kann das Höhere zu begreifen: ſo iſt derſelbe Gang auch nothwendig in Anſehung unſers Wiſſens von Gott, wo auch das Höhere, nämlich das Geiſtige und Sittliche aus dem Niederen, dem Natürlichen in Gott, herzuleiten und zu entwickeln iſt. Auch in Anſehung Gottes alſo könnte das Höhere nicht ohne das Niedere begriffen werden; Gott nicht als bewußtes, perſönliches und ſittliches Weſen, ohne das, was Natur in ihm iſt, oder bloß Kraft und Stärke. Denn wo keine Stärke iſt, da iſt auch kein Charakter, keine Individualität, und keine wahre Perſönlichkeit, ſondern eitel Diffluenz; ein Dünnes und Leeres des bloßen Denkens, ohne das Dicke und Volle des Seyns. Kann nun eine Intelligenz nicht ſo blank und bloß auf ſich ſelber, als Intelligenz, beruhen, und als bloße Intelligenz ſeyn: ſo muß auch ein von ihr Verſchiedenes, das Phyſiſche und Nichtintelligente, als die Grundlage und das Subſtrat derſelben, angenom-

men werden, was dem Intelligenten vorausgegangen iſt. Dieſer nichtintelligente Anfang und Grund ſeiner ſelbſt, welchen Gott vor ſich haben muß, nämlich ſich ſelber, ſo gewiß er causa sui iſt, iſt das, was die Philoſophen Aſeität nennen. Dieſe iſt nicht Gott ſelbſt im eminenten Verſtande, nicht der bewußte Gott, indem ſie für ſich, unentwickelt, nicht weiter führt als zum Begriff einer Spinoziſchen Subſtanz; aber in ihrer Entwickelung führt ſie doch weiter zu dem höhern Begriffe von Gott, als intelligenten, perſönlichen Weſen. Denn daſſelbe, was der göttlichen Intelligenz zur nothwendigen Baſis und zum Subſtrat dient, das iſt zugleich der Entwickelungsgrund derſelben, weil dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott vor und in ſich hat, kein bloßer, todter Begriff iſt, ſondern etwas Reelles und Wirkliches; — das Nichtintelligente alſo das Princip der Enwickelung des Intelligenten in ſich enthält. — Dieſes Princip in Gott, wodurch allein Perſönlichkeit möglich iſt, beſteht nämlich in einer verneinenden, auf es ſelbſt zurückgehenden Kraft eines Weſens, welche die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm iſt, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität. Ein Weſen mit Bewußtſeyn zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm ſelber in die Enge gebracht worden, iſt eben ſo allgemein und an ſich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunct zu denken; da ja doch alles Bewußtſeyn Concentration, Sammlung, ein Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt iſt, welches eben, als Bedingung ſeiner Möglichkeit, eine einſchränkende, verneinende, der bejahenden, ausbreitenden, entgegengeſetzten Kraft vorausſetzt. —

Eine ſolche Kraft als ein negatives Princip, eine wahrhafte Endlichkeit alſo, als etwas Negatives, in Gott anerkennen, heißt die abſolute Identität des Unendlichen und des Endlichen in Gott ſelber begreifen. —

Der wiſſenſchaftliche Evolutionsprozeß, wonach von dem Niederen zu dem Höheren fortgeſchritten werden ſoll, um das Höhere zu begreifen, nachdem man zuvor erſt das Geringere begriffen hat, läßt demnach das Vollkommnere aus ſeinem eigenen Unvollkommnern ſich entwickeln und erheben. Dasjenige göttliche Weſen, welches zuerſt war, iſt zwar eben das, welches das Allervollkommenſte iſt; aber es war nur nicht als das Allervollkommenſte zuerſt, nicht actu, oder der That, ſondern nur potentia, oder dem bloßen Vermögen nach. *) —

Auf die Frage: warum iſt das (actu) Vollkommene nicht gleich von Anfang? — gibt es alſo keine andre Antwort, als die: Weil Gott ein Leben iſt, nicht bloß ein Seyn; Alles Leben aber hat ein Schickſal, und iſt dem Leiden und Werden unterthan. Und wie jedes Leben ohne Unterſchied von einem Zuſtande der Einwicklung ausgeht, da es beziehungsweiſe auf den nachfolgenden Zuſtand der Ent- und Auswickelung wie todt und finſter iſt: ſo alſo auch das Leben Gottes ſelber. — **) Wenn nun Perſönlichkeit auf der Verbindung eines Selbſtſtändigen mit einer von ihm unabhängigen Baſis beruht, ſo nämlich, daß dieſe beiden ſich ganz durchdringen und nur Ein Weſen ſind: ſo iſt Gott durch die Verbindung

*) Denkmal S. 76—93.

**) Philoſ. Unterſ. S. 493. vgl. Denkmal 107.

des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieſes) unabhängigen Grunde, da Baſis und Exiſtirendes in ihm ſich nothwendig zu einer abſoluten Exiſtenz vereinigen, die höchſte Perſönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geiſt iſt: ſo iſt Gott, als das abſolute Band derſelben, Geiſt im eminenten und abſoluten Verſtande. Nur durch das Band Gottes mit der Natur iſt ſonach die Perſonalität in ihm begründet; da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, ſo gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unperſönliches Weſen iſt, wovon der Fichte'ſche und Spinoziſche Begriff die klarſten Beweiſe ſind. *)

Auf dieſelbe Unterſcheidung der beiden Principien in Gott, gründet ſich hiernächſt auch die Anſicht, welche uns die neue Naturphiloſophie von der Schöpfung, als einer ſtufenweiſen Selbſtoffenbarung Gottes gibt: in deren Geſchichte verſchiedene Perioden zu unterſcheiden ſind. Weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität iſt und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbſtoffenbarung ſind: ſo muß auch Gott nach ſeiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erſte Anfang zur Schöpfung iſt die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebähren, oder der Wille des Grundes. Dieſer Sehnſucht entſprechend, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeyns iſt, erzeugt ſich für Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann als Gott Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vo

*) Philoſ. Unterſ. S. 483.

ſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott ſelbſt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand, — das Wort jener Sehnſucht; und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich, und zugleich die unendliche Sehnſucht empfindet, ſpricht, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt iſt, das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen freiſchaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regelloſen Natur, als in ſeinem Elemente oder Werkzeuge bildet. Die erſte Wirkung des Verſtandes in ihr iſt die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die, in ihr unbewußt, als in einem Saamen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu enthalten vermag. — Weil nun das Weſen der anfänglichen Natur nichts anders iſt, als der ewige Grund zur Exiſtenz Gottes: ſo muß es in ſich ſelbſt, obwohl verſchloſſen das Weſen Gottes, gleichſam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnſucht aber, vom Verſtande erregt, ſtrebt nunmehr den in ſich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und ſich in ſich ſelbſt zu verſchließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem alſo der Verſtand, oder das in die anfängliche Natur geſetzte Licht, die in ſich ſelbſt zurückſtrebende Sehnſucht zur Scheidung der Kräfte erregt, eben in dieſer Scheidung aber die im Geſchiedenen verſchloſſene Einheit, den verborgnen Lichtblick hervorhebt: ſo entſteht auf dieſe Art zuerſt etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorſtellung, ſondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Ent-

ſtehende in die Natur hineingebildet wird; oder richtiger noch durch Erweckung, indem der Verſtand die in dem geſchiedenen Grund verborgne Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieſer Scheidung getrennten, aber nicht völlig auseinander getretenen Kräfte ſind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, alſo aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunct der Kräfte entſtehende lebendige Band iſt die Seele. Weil der urſprüngliche Verſtand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt: ſo bleibt ſie eben damit ſelbſt unabhängig von ihm, als ein beſonderes und für ſich beſtehendes Weſen. — Bei dem Widerſtreben der Sehnſucht, welches nothwendig iſt zur vollkommenen Geburt, iſt es indeſſen leicht einzuſehen, daß das allerinnerſte Band der Kräfte nur in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung ſich löſt; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Weſen aus der Natur entſteht, deſſen Seele um ſo vollkommener ſeyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeſchieden iſt, geſchieden enthält. Es iſt die Aufgabe einer vollſtändigen Naturphiloſophie: zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Weſen der Natur näher tritt, bis in der höchſten Scheidung der Kräfte das allerinnerſte Centrum aufgeht. Jedes der, auf die angezeigte Art in der Natur entſtandenen Weſen hat ein doppeltes Princip in ſich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche iſt, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erſte Princip iſt das, wodurch ſie von Gott geſchieden, oder wodurch ſie im bloßen Grunde ſind. Da aber zwiſchen dem, was im

Grunde, und dem, was im Verſtande vorgebildet iſt, doch eine urſprüngliche Einheit ſtatt findet, und der Prozeß der Schöpfung auf eine innere Trasmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht: ſo iſt das ſeiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide ſind, obwohl nur in beſtimmtem Grade, Eins in jedem Naturweſen. Das Princip, ſofern es aus dem Grunde ſtammt und dunkel iſt, iſt der Eigenwille der Creatur, der aber, ſofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verſtandes) erhoben iſt, (es nicht faßt) bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille iſt. Dieſem Eigenwillen der Creatur ſteht der Verſtand als Univerſalwille entgegen, der jenen gebraucht, und als bloßes Werkzeug ſich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortſchreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerſte und tiefſte Punct der anfänglichen Dunkelheit in einem Weſen ganz in Licht verklärt iſt: ſo iſt der Wille deſſelben Weſens zwar, inwiefern es ein Einzelnes iſt, ebenfalls ein Particularwille; an ſich aber, oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem Ur- und Univerſal-Willen, oder dem Verſtande Eins, ſo daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Dieſe Erhebung des allertiefſten Centri in Licht geſchieht in keiner der uns ſichtbaren Creaturen außer im Menſchen. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Princips, und in eben demſelben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm iſt der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel, oder beide Centra. Der Wille des

Menſchen iſt der in der ewigen Sehnſucht verborgne Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verſchloſſene göttliche Lebensblick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm, dem Menſchen, allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnſucht im Centro ergriffen, als ſie mit dem Licht in Gegenſatz trat. Der Menſch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entſpringt, d. h. creatürlich iſt, ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in ſich; aber dadurch, daß eben dieſes Princip — ohne daß es deßhalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu ſeyn — in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geiſt. Denn der ewige Geiſt ſpricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgeſprochene (reale) Wort aber iſt nur in der Einheit von Licht und Dunkel, (Selbſtlauter und Mitlauter). Nun ſind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Conſonanz; wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erſt im Menſchen alſo wird das, in allen andern Dingen noch zurück gehaltene und unvollſtändige Wort, völlig ausgeſprochen. Aber in dem ausgeſprochenen Wort offenbart ſich der Geiſt, d. h. Gott als actu exiſtirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien iſt, iſt ſie Geiſt; und Geiſt iſt in Gott. Wäre nun im Geiſt des Menſchen die Identität beider Principien eben ſo unauflöslich als in Gott: ſo wäre kein Unterſchied, d. h. Gott als Geiſt wäre nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich iſt, muß alſo

im Menſchen zertrennlich ſeyn. Und dieſes iſt die Möglichkeit des Guten und des Böſen. *)

Den Begriff und die Möglichkeit des Böſen aus den erſten Gründen herzuleiten, das iſt nun gleichfalls eine Aufgabe, deren wiſſenſchaftliche Auflöſung die Naturphiloſophie ſich zum Zweck ſetzt, um dergeſtalt eine Theodicee im Sinne des reinen Theismus, und ſeinen Forderungen und Grundlehren von der göttlichen und menſchlichen Freiheit angemeſſen, zu begründen, und damit zugleich die Einwürfe zu entkräften, welche gegen die göttliche Heiligkeit, Güte und Liebe wegen des Vorhandenſeyns des Böſen in der Schöpfung erhoben werden können.

Auch zu Löſung dieſer wichtigen und ſchwierigen Aufgabe ſucht uns der Urheber der neuern Naturphiloſophie das nämliche allgemeine Fundament aufzudecken, welches in der Unterſcheidung liegt zwiſchen dem Exiſtirenden, und dem, was Grund von Exiſtenz iſt.

Dem gegebenen allein richtigen Begriffe des Böſen zufolge, nach welchem es auf einer poſitiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, kann der Grund deſſelben keinesweges in bloßem Mangel oder bloßer Beraubung beſtehen; weshalb denn auch alle andere Erklärungen, die im Grunde ſämmtlich auf der Vernichtung des Böſen, als poſitiven Gegenſatzes, und der Reduction deſſelben auf das ſogenannte malum metaphysicum, oder dem verneinenden Begriffe der Unvollkommenheit der Creatur beruhen, den Verſtand und das ſitt-

*) Philoſ. Unterſ. S. 431—438.

liche Bewußtſeyn gleich unbefriedigt laſſen. Es frägt ſich demnach: Wie iſt das Böſe, als ein ſolcher poſitiver Gegenſatz, beſtehend in jener Verkehrtheit oder Umgekehrung der Principien, möglich? — Da der Grund der Möglichkeit des Böſen, als poſitiven Gegenſatzes, beſtehend in einer Umkehrung der Principien, in der Auflöslichkeit oder Zertrennlichkeit der beiden Principien zu finden iſt: ſo frägt es ſich nun: Wie iſt eine ſolche Zertrennlichkeit möglich? Der Urheber der neuern Naturphiloſophie ſucht (in der mehrgedachten Unterſuchung über das Weſen der menſchlichen Freiheit ꝛc.) dieſe Zertrennlichkeit auf folgende Weiſe unbegreiflich zu machen. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobne Princip, wodurch der Menſch von Gott geſchieden iſt, die Selbſtheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geiſt wird. Die Selbſtheit als ſolche iſt Geiſt; oder der Menſch iſt Geiſt als ein ſelbſtiſches, beſonderes (von Gott geſchiedenes) Weſen, welche Verbindung eben die Perſönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbſtheit Geiſt iſt, iſt ſie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben; ſie iſt Wille, der ſich ſelbſt in der völligen Freiheit erblickt; nicht mehr Werkzeug des in der Natur ſchaffenden Univerſalwillens, ſondern über und außer aller Natur iſt. Der Geiſt iſt über dem Licht; wie er ſich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch daß ſie Geiſt iſt, iſt alſo die Selbſtheit frei von beiden Principien. Nun iſt aber dieſe (die Selbſtheit) oder der Eigenwille nur dadurch Geiſt, und demnach frei oder über

der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt iſt, ſo daß er zwar als Eigenwille im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund ſeyn muß, aber bloß als Träger und gleichſam Behälter des höhern Princips, des Lichts. Dadurch aber, daß ſie den Geiſt hat (weil dieſer über Licht und Finſterniß herrſcht) — wenn er nämlich nicht der Geiſt der ewigen Liebe iſt — kann die Selbſtheit ſich trennen von dem Licht; oder der Eigenwille kann ſtreben, das, was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Particularwille, d. h. was er nur iſt, in wiefern er im Centro bleibt, auch in der Peripherie, oder als Geſchöpf zu ſeyn. — Dadurch alſo entſteht im Willen des Menſchen eine Trennung der geiſtig gewordenen Selbſtheit (da der Geiſt über dem Lichte ſteht) von dem Lichte, d. h. eine Auflöſung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menſchen als Centralwille im Grunde bleibt, ſo daß das göttliche Verhältniß der Principien beſteht, und wenn, ſtatt des Geiſtes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen ſcheiden will, der Geiſt der Liebe in ihm waltet: ſo iſt der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Die allgemeine Möglichkeit des Böſen beſteht hiernach darin, daß der Menſch ſeine Selbſtheit, anſtatt ſie zur Baſis, zum Organ zu machen, vielmehr zum herrſchenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geiſtige in ſich zum Mittel zu machen ſtreben kann. Iſt in dem Menſchen das finſtere Princip der Selbſtheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm Eins: ſo iſt Gott als die ewige Liebe, oder als wirklich exiſti-

rend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht: so ſchwingt ſich ein anderer Geiſt an die Stelle, da Gott ſeyn ſollte; der umgekehrte Gott nämlich. — Im Thier, wie in jedem andern bloßen Naturweſen, iſt keine ſolche Zwietracht und Trennung der Principien möglich. Denn in ihm iſt jenes dunkle Princip zwar auch wirkſam, aber noch nicht ins Licht geboren, wie im Menſchen; es iſt nicht Geiſt und Verſtand, ſondern blinde Sucht und Begierde. Wo alſo noch keine abſolute oder perſönliche Einheit iſt: da iſt auch kein Abfall möglich. Darum kann auch das Thier aus der inalterablen Einheit des Inſtinkts nie heraustreten, in welchem Bewußtloſes und Bewußtes nur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe, und in immer gleichem Verhältniſſe vereiniget ſind; dagegen der Menſch das ewige Band der Kräfte willkührlich zerreißen kann. — In dieſem, nur dem Menſchen in Kraft ſeiner Perſönlichkeit, d. h. ſeiner zur Geiſtigkeit erhobenen Selbſtheit, aber keinem bloßen Naturweſen inwohnenden Vermögen, das ewige Band der Kräfte willkührlich zu trennen, und durch dieſe Trennung die wahre Einheit derſelben in eine falſche zu verkehren, beſteht die Freiheit des Menſchen für das Böſe. Es gibt darum im Menſchen einen zwiefachen Willen: einen Willen zum Guten und einen Willen zum Böſen; und der reale und lebendige Begriff der menſchlichen Freiheit iſt alſo: daß ſie ein Vermögen des Guten und des Böſen ſey. Wie es demnach keineswegs das intelligente oder Licht-Princip an ſich, ſondern das mit Selbſtheit verbundene, d. h. zu Geiſt erhobene iſt, was im Guten wirkt: eben

ſo folgt auch das Böſe, als etwas Poſitives, nicht aus dem Princip der Endlichkeit für ſich, ſo wenig als der Grund deſſelben in der Sinnlichkeit oder in der Animalität — dem irdiſchen Princip — liegen, oder in eine bloße Beraubung (Privation) geſetzt werden kann; ſondern es folgt einzig und allein aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finſtern oder ſelbſtiſchen Princip. — Zu Erklärung jener falſchen, disharmoniſchen Einheit durch Trennung der Kräfte, bedarf es alſo etwas Poſitives, welches im Böſen nothwendig angenommen werden muß, das aber unerklärbar bleiben würde, ohne die nothwendige Annahme und Anerkennung einer Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur. —

Da indeſſen die Annahme nicht weiter reicht als bis zur Erklärung der bloßen Möglichkeit des Böſen: ſo bleibt noch zu erklären übrig: nicht etwa, wie das Böſe nur im einzelnen Menſchen wirklich werde, ſondern wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. — Die Naturphiloſophie gibt uns hierüber folgenden Aufſchluß.

Weil unläugbar das Böſe, wenigſtens als allgemeiner Gegenſatz wirklich iſt: ſo kann kein Zweifel ſeyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen ſey. Und ſo iſt es auch. Denn wenn Gott als Geiſt die unzertrennliche Einheit beider Principien, und dieſelbe Einheit nur im Geiſt des Menſchen wirklich iſt: ſo würde, wenn ſie in dieſem eben ſo unauflöslich wäre, als in Gott, der Menſch von Gott gar nicht unterſchieden ſeyn;

er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden; Liebe nur im Haß, Einheit im Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien: so könnte die Einheit ihre Allheit nicht beweisen; wäre nicht Zwietracht: so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Gott als Geist (das ewige unauflösliche Band beider Principien) ist die reinste Liebe; in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn, eben so wenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn könne, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist; und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist.

Der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken: damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen: so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, und wäre nicht mehr die Liebe. — Dieses Wirkenlassen des Grundes ist auch der einzig denkbare, nur in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthafte, Begriff der Zulassung. So wenig nun aber die Liebe den Willen des Grundes, kann freilich auch der Wille des Grundes die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, obgleich es oft so scheint. Denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigner und besondrer Wille seyn, damit nun die Liebe, wenn sie den-

noch durch ihn, wie das Licht durch die Finſterniß hindurch bricht, in ihrer Allmacht erſcheine. Der Grund iſt nur im Willen zur Offenbarung, aber eben damit dieſe ſey, muß er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes werden alſo dadurch Eins, daß ſie geſchieden ſind, und von Anbeginn an jeder für ſich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt, als der Wille der Liebe, aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne. Wie nun in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anders als die Geburt des Lichts iſt, das finſtre Princip als Grund ſeyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden konnte: ſo muß ein anderer Grund der Geburt des Geiſtes, und daher ein zweites Princip der Finſterniß ſeyn, das um ſo viel höher ſeyn muß, als der Geiſt höher iſt, denn das Licht. Dieſes Princip iſt eben der in der Schöpfung durch Erregung des finſtern Naturgrundes erweckte Geiſt des Böſen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finſterniß, welchem der Geiſt der Liebe, vormals der regelloſen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, ſo jetzt ein höheres Ideales entgegenſetzt. — Es gibt hiernach ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, ſondern erſt in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaction des Grundes, erwecktes Böſes, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beſtändig dahin ſtrebt. Erſt nach Erkenntniß des allgemeinen

Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen.

Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und das Für-sich-wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden: so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretne Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort, und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren, oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich, und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit, als das Uebernatürliche, und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen.

Dieser allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt jedoch das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse als solches kann der Grund, der an sich nicht böse ist, nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. In der ursprünglichen Schöpfung ist der Mensch ein unentschiednes Wesen; nur er selbst kann sich für Gutes oder Böses entscheiden. Es frägt sich daher hier nur: wie im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe? — Die Antwort hierauf ist: diese Entscheidung ist eine selbsteigene,

intelligible und ewige That des Menſchen; eine That, die außer aller Zeit, und daher mit der erſten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verſchiedne That) zuſammenfällt. — Durch ſie, als eine, der Natur nach ewige That, reicht das Leben des Menſchen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch ſie auch außer dem Erſchaffenen, frei und ſelbſt ewiger Anfang iſt. Obgleich nun aber jene freie That zur Nothwendigkeit wird, und Keiner ihr zufolge zufällig oder willkührlich böſe oder gut iſt: ſo handelt der Menſch demohngeachtet weder im Böſen noch im Guten gezwungen, ſondern thut ſeine Handlungen mit Willen und völliger Freiheit. Auch iſt jene freie That keine ſolche, von der dem Menſchen überall kein Bewußtſeyn geblieben, da der Menſch ſich doch wohl bewußt iſt, daß er durch ſeine Schuld ſo iſt, wie er iſt, ſo unmöglich es ihm auch geweſen, anders zu handeln. Denn wie der Menſch hier handelt: ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er ſelbſt als ſittliches Weſen nicht wird, ſondern der Natur nach ewig iſt, da er als geiſtiges Weſen kein Seyn vor und unabhängig von ſeinem Willen hat, ſondern ſchon anfänglich Handlung und That iſt. — Dieſes durch eigene That, als einen Actus der Freiheit, aber vor der Geburt, ja vor allem Zeitleben — da das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt — zugezogene Böſe, kann daher das radicale Böſe heißen. — Wie verhält ſich nun aber Gott, als ſittliches Weſen, zu dem Böſen, deſſen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbſtoffenbarung ab-

hängt? — Hierauf wird uns geantwortet: es sey zwar die Handlung der Selbstoffenbarung Gottes als eine freie und bewußte That zu betrachten, aber darum habe Gott doch das Böse nicht gewollt, obschon er alle Folgen dieser freien That der Selbstoffenbarung vorhergesehen. Denn was aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille der Urheber desselben sey; da ja das Böse immer nur entstehen kann im innersten Willen des eigenen Herzens, und nie ohne eigne That vollbracht wird. Die Erregung des Eigenwillens durch die Solizitation des Grundes, oder die Reaction gegen das Uebercreatürliche, geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. In wiefern nun die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem, oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt. Denn dadurch, daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort, als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur

Grund des Lichts, und damit des Guten, — das Böse aber kam in diesen Willen weder als Mittel, noch selbst als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht; es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und vielweniger einer Erlaubniß. Zwar hat Gott nothwendig vorhergesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, dieses Vorhersehen hat ihn aber doch nicht bestimmen können, sich überhaupt nicht zu offenbaren. Denn das hieße eben so viel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn; d. h. das absolut Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen, geopfert werden. Und da die Selbstoffenbarung in Gott nicht als eine unbedingt willkührliche, sondern als eine sittlich nothwendige That betrachtet werden muß, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden: so hätte das Böse, wenn Gott um desselben willen sich nicht geoffenbart, über das Gute und die Liebe gesiegt. — Warum nun aber Gott dem Willen des Grundes nicht wehre, oder ihn aufhebe? — Ihm wehren, oder ihn gar aufheben, könnte ja, wie bereits gezeigt worden, Gott nicht ohne die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigene Persönlichkeit, aufzuheben. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn. — Das will jedoch nicht sagen, daß das Böse in Ewigkeit fortdauern, daß es mithin eben so ewig seyn müsse, wie Gott selber ewig ist. Die Endabsicht der Schöpfung ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als

gänzlicher Unrealität. Das Böſe iſt nämlich auch nicht mehr als Böſes, wenn es vom Guten gänzlich geſchieden iſt. Auf das Nichtſeyn, oder den Potenzzuſtand in ſeiner Scheidung und Ausſtoßung vom Guten, reducirt, iſt es, was es immer ſeyn ſollte, Baſis, Unterworfenes, und als ſolches nicht mehr im Widerſpruch mit der Heiligkeit, noch der Liebe Gottes. Auf die Frage aber, warum dieſe Endabſicht der Schöpfung nicht unmittelbar erreicht werde, oder warum das Vollkommene, beſtehend in Realiſirung der Idee einer allſeitigen Vollkommenheit, nicht gleich von Anfang ſey? gibt es keine andre Antwort als die ſchon gegebene: weil Gott ein Leben iſt, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schickſal, und iſt dem Leiden und Werden unterthan. Auch dieſem alſo hat ſich Gott freiwillig unterworfen, ſchon da er zuerſt, um perſönlich zu werden, die Licht- und die finſtre Welt ſchied. Das Seyn wird ſich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich iſt kein Werden; in dieſem vielmehr iſt es ſelbſt wieder als Ewigkeit geſetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegenſatz iſt nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menſchlich leidenden Gottes bleibt die ganze Geſchichte unbegreiflich. — Man muß demnach, in Einſtimmung mit der Schrift, Perioden der Schöpfung unterſcheiden, und als eine ferne Zukunft die Zeit ſetzen, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklichet ſeyn wird; nachdem die anfängliche Dualität durch die endliche Scheidung des Guten vom Böſen vernichtet iſt. Der Wille des Grundes muß jedoch in ſeiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles

wirklich geworden ist. Würde er früher unterworfen: so bliebe das Gute samt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniß zur Actualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben, das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden. Darum gibt Gott auch die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyn.

Der Grund bleibt also nur frei und unabhängig (von dem Wort) bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als caput mortuum seines Lebensprocesses, und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann. Und dann wird auch Alles dem Geiste unterworfen, in welchem das Existirende mit dem Grunde der Existenz Eins ist; denn in ihm sind wirklich beide zugleich; er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist jener anfängliche Urgrund, der nun nicht mehr Indifferenz, (Gleichgültigkeit) und doch nicht Identität beider Principien ist, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche, und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun; — mit Einem Wort: die Liebe, die Alles in Allem ist. — Die Liebe also ist das Höchste, und der Ungrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich, oder Eines seyn konnten, durch Liebe

Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Darum, so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grunde zur Existenz verbindet. Denn dieß ist eben das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andre. —

Hier sind wir also bei dem höchsten Puncte der ganzen Untersuchung angekommen, welche für die Begründung und Ausbildung eines Systems angestellt worden, in welchem die Vernunft sich selbst wirklich erkennen soll, indem es darauf Ansprüche macht, die vereinigten Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes befriedigen zu können. Seine Vernunftgemäßheit will nämlich dieses System eben dadurch geltend machen, daß es uns auf dem Wege der Wissenschaft und Dialektik eine klare Vernunfteinsicht von den höchsten Begriffen, den Begriffen von göttlicher und menschlicher Freiheit und Persönlichkeit, dem realen und positiven Unterschiede zwischen dem Guten und dem Bösen, so wie von der Endabsicht der Schöpfung, zu gewähren vermag, womit sonach die Grundwahrheiten des Theismus zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Erkenntniß erhoben werden.

Mit welchem Namen sollen wir aber nun das dargestellte System bezeichnen? — Zwar wissen auch wir recht wohl, daß es auf den Namen nicht, sondern auf die Sache selbst ankomme; und daß man daher ein be-

ſtimmtes philoſophiſches Syſtem, obſchon es mit andern manche Berührungspuncte gemein haben kann, nicht aus und nach bloßen Allgemeinbegriffen bezeichnen dürfe, weil es zufolge ſeiner Beſtimmtheit in jedem einzelnen Puncte ſeine eigenthümlichen Beſtimmungen hat. Aber wir wollen ihm auch nur einen, ſeinem eigenthümlichen Inhalte und Zwecke angemeſſenen, Namen geben, um es durch dieſes äußere Kennzeichen von andern mit ihm verwandten Syſtemen zu unterſcheiden. So werden wir denn freilich ein Syſtem, welches die Perſonalität Gottes, ja überhaupt göttliche und menſchliche Freiheit nicht läugnet, und den realen Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe nicht aufhebt, für keinen Spinozismus erklären dürfen. Dagegen hat der Urheber des Syſtems auch ſelbſt ſchon gleich Anfangs ausdrücklich proteſtirt, mit ſeiner beſtimmten oben bereits erwähnten Erklärung: daß er eben bei dem entſcheidenden Punct einer, der neuern Naturphiloſophie eigenthümlichen Unterſcheidung zwiſchen dem Weſen, ſofern es exiſtirt, (dem Exiſtirenden als Subject) und dem Weſen, ſo fern es bloß Grund von Exiſtenz iſt, aufs Beſtimmteſte von dem Wege des Spinoza ablenke. — Obſchon wir alſo das Syſtem keinesweges für Spinozismus ausgeben dürfen, ſoll es uns aber doch vergönnt ſeyn, daſſelbe Pantheismus zu nennen, wofern wir unter Pantheismus nur nichts anders verſtehen wollen, als ein Syſtem, in welchem in Bezug auf das Abſolute, ſchlechthin betrachtet, alle Gegenſätze verſchwinden. *) Denn wirklich iſt

*) Philoſ. Unterſ. u. S. 502.

in dieſem Syſtem doch nur Ein Princip für alles; — Ein und daſſelbe Weſen, das im finſtern Naturgrunde und das in der ewigen Klarheit waltet. *) Aber dieſes abſolute All-Einheits-Syſtem iſt doch zugleich ein Syſtem des Dualismus; freilich nur des einzig rechten, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. **) Denn es ſcheidet ſich in dieſem Syſtem das Eine Weſen in ſeinen zwei Wirkungsweiſen wirklich in zwei Weſen, ſo daß es in dem Einen bloß Grund zur Exiſtenz, in dem andern bloß Weſen (und darum nur ideal iſt); auch iſt ferner Gott nur als Geiſt die abſolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und in ſofern, daß und in wie fern beide ſeiner Perſönlichkeit unterworfen ſind. — Um daher das Ganze dieſes Syſtems richtig zu beurtheilen, muß die beſtimmte Stelle wohl beachtet werden, welche jeder Hauptbegriff in demſelben hat, an welcher er allein gilt, und die auch ſeine Bedeutung, ſo wie ſeine Limitation beſtimmt. So iſt der erſte Grundbegriff des Syſtems, als einer Wiſſenſchaft des Abſoluten, zwar wohl der Begriff der Abſolutheit. Aber der nämliche Begriff hat doch zweierlei Bedeutungen an den beiden verſchiedenen Stellen, die ihm im Ganzen des Syſtems angewieſen werden. Es gibt nämlich einen beſtimmten Punct des Syſtems, wo der Begriff der Indifferenz der einzige vom Abſoluten mögliche iſt. Aber dieſer Punct iſt auch der bloße Anfangspunct, keinesweges der Punct der Vollendung des Ganzen. Und da

*) a. a. O. S. 501.

**) a. a. O. S. 431.

in dem Ungrund- oder der Indifferenz keine Persönlichkeit ist: so würde ein System, in welchem jener Begriff der Indifferenz als der Eine und einzige, und höchste Begriff vom Absoluten bliebe, nothwendig die Personalität des höchsten Wesens aufheben müssen, und sich dergestalt allen den abstracten Systemen gleichstellen, in welchen, wie z. B. im Spinozismus, alle Personalität überhaupt unmöglich ist. Wie aber in dem einzig vernunftgemäßen System der Begriff des Absoluten, als der absoluten Indifferenz, nur der Anfangspunct des Systems ist: so ist dagegen der Begriff des Absoluten, als der absoluten Identität beider Principien der höchste, das Ganze allererst vollendende Begriff. Denn es ist der Begriff von Gott, als Geist, der nur dadurch und in sofern Geist ist, als beide Principien seiner Persönlichkeit unterworfen sind. — Wir haben sonach an dem dargestellten System einen Pantheismus, welcher sich zu der Grundlehre des Theismus von der Persönlichkeit des höchsten Wesens bekennt, und diese Persönlichkeit sogar auf eine, den Forderungen der Wissenschaft genügende Weise zu begründen und begreiflich zu machen sucht. Dasselbe System erklärt sich auch zugleich für die menschliche Freiheit, indem es lehrt, daß nur der Mensch in Gott, und eben durch dieses In-Gott-seyn der Freiheit fähig sey; indessen alle Naturwesen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, also in Bezug auf Gott bloß peripherische Wesen sind; dagegen der Mensch allein ein Centralwesen ist, und darum auch im Centro blei-

den soll. — Welchem höhern Geistesvermögen und dessen Thätigkeit verdankt denn aber wohl das, mit den Grundartikeln des Theismus sich befreundete, und zu der Uebereinstimmung mit denselben sich vereinigte System seine wissenschaftliche Begründung und Ausbildung? — Mit dieser Frage werden wir an den Verstand gewiesen, von welchem gerühmt wird, daß er als kräftiger und erleuchteter Verstand allein es sey, der zu allen den Aufschlüssen und Einsichten eines wissenschaftlichen Theismus führe, weil die göttlichen Dinge, um begriffen zu werden, gerade die allergrößte Kraft und Ausbildung des Verstandes erfordern. Ein kräftiger und erleuchteter Verstand hat also von dem Irrwege des Spinoza die neue Lehre abgelenkt, und zu dem, durch den Naturalismus begründeten Theismus hingeleitet. Im Spinozismus war ja offenbar zu viel Vernunft, zu wenig Verstand gewesen; kräftigerer Verstand hat ihn nun in ein ganz Anderes entwickelt.

Das dialektische Princip der Philosophie ist nämlich der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende Verstand, der das in dem dunkeln Grunde, auf welchem alle Persönlichkeit ruht, und der allerdings also auch Grund der Erkenntniß seyn muß, verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt, welches aber nur durch Scheidung, also durch Wissenschaft und Dialektik geschehen kann. Bei dieser dialektischen Thätigkeit des Scheidens und Ordnens, des Gestaltens und Bildens, hat aber der Verstand nach dem Urbilde sich zu richten. Dieses Urbild ist die Vernunft, die nicht Thätigkeit ist, wie der

Geiſt, nicht abſolute Identität beider Principien der Erkenntniß, ſondern die Indifferenz; das Maaß und gleichſam der allgemeine Ort der Wahrheit; — die ruhige Stätte, worin die urſprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verſtand bilden ſoll.

Mit Hülfe eines kräftigern und erleuchtetern, auf jenes Urbild hinblickenden und nach demſelben das Syſtem ſeines naturaliſtiſchen Theismus in wiſſenſchaftlicher Form umbildenden Verſtandes, als ihres dialektiſchen Princips, hätte demnach die Philoſophie das preiswürdige Ziel ihres wiſſenſchaftlichen Strebens endlich erreicht, nach dem ſie zu allen Zeiten gerungen. Dieſes Ziel beſteht, wie wir geſehen, in dem, zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß erhobenen Hauptinhalte des theiſtiſchen Glaubens in ſeinen Grundartikeln von der Schöpfung der gegenwärtigen, ihrer Natur nach anfänglichen und endlichen Welt, als einer freiwilligen That des Schöpfer-Gottes; — desgleichen von dem freien Willen der vernünftigen Weltweſen, vermöge deſſen ſie in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott ſtehen, welcher Wille aber eine von Gott, als perſönlichem Weſen, unabhängige Wurzel hat, kraft deren ſie zu beiden, zum Guten wie zum Böſen fähig ſind. In genauem Zuſammenhange damit ſteht endlich, als ein dritter weſentlicher Artikel jenes Glaubens, der Gedanke einer künftigen nähern Vereinigung mit dem perſönlichen Gott, und einer gleich möglichen weitern Entfernung von ihm; — der Gedanke alſo einer Scheidung des Guten und Böſen, welcher ſchlechterdings undenkbar iſt ohne eine eigentliche Geiſter-Welt, mit deren Läugnung auch die

Idee der Unsterblichkeit, als einer persönlichen Fortdauer müßte aufgegeben werden. — Daß man die neuere, von dem Wege des Spinoza bestimmt abgelenkte Philosophie, durch Wissenschaft und Dialektik jenes hohe Ziel bereits auch wirklich erreicht habe, wurde von Schelling mit ausdrücklichen Worten in seiner polemischen Schrift gegen Jacobi behauptet, als welcher der Wissenschaft noch Ein Mal jenes Ziel vor ihren Augen habe hinwegreißen wollen. Hatte demnach zu der Zeit, als der Urheber des neuern naturalistischen Theismus jene Ueberzeugung in so bestimmten und ausdrücklichen Worten ausgesprochen, die Wissenschaft ihr Ziel wirklich schon erreicht: so war das, zwar öfter, (nach Schelling's eigener Versicherung) wie wir denken, schon da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen zwar vorschwebende, jedoch noch von keinem ganz ergriffene System, endlich einmal festgehalten, und auf ewig zur Erkenntniß gebracht. An diesem Ziele ihres wissenschaftlichen Strebens unter Leitung ihres dialektischen Princips angelangt, konnte nun die Philosophie auf ihren errungenen Lorbeeren ausruhen; es bedurfte wenigstens ein System der Religion und Wissenschaft, in welchem die Vernunft sich selbst wirklich erkannte, da es alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigte, keiner Nachhülfe weiter; keiner Verbesserung oder Umwandlung, wodurch es nur entstellt und verfälscht werden mußte. Um dieses einzig wahre System der Religion und Wissenschaft in dem vollen Glanze der Wahrheit und Natur erscheinen zu lassen,

war nichts weiter nöthig, und der allgemeinen Verbreitung und Geltendmachung ersprießlich, als das Ganze desselben, welches zugleich den gesammten ideellen Theil der Philosophie befaßte, in seiner Vollständigkeit allmälig fort- und auszubilden, und in dieser Gestalt seiner vollendeten Ausbildung darzustellen. Zu Ausführung dieser Absicht selbst noch die Hand an die Vollendung des begonnenen und in seiner Grundlage bereits befestigten Werkes zu legen, hatte der Schöpfer dieses Werks uns verheißen in den Schlußworten derselben Abhandlung, in welcher er uns den ersten Umriß des gepriesenen Systems verzeichnet hatte. Statt dieser erregten, aber bis jetzt immer noch unerfüllt gebliebenen Erwartung, sehen wir die Speculation in der Person eines andern ihrer Repräsentanten, des berühmten und gefeierten Philosophen des Tages, welcher in den Schulen Fichte's und Schelling's sich gebildet, abermals eine andre Wendung nehmen, indem sie dem, auf das Höchste und absolut-Wahre gerichteten Forschen einen neuen Weg weisen und vorschreiben will, auf dem die Wissenschaft des Absoluten ihr hohes Ziel, nach dem sie, bei allem ihrem bisherigen Streben, doch immer noch vergebens gerungen, unfehlbar erreichen könne.

Auf die Ueberzeugung gestützt, daß wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen seyen, unternimmt Hegel den Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren, und sie in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen. *).

*) Vorr. zur Phänomenologie des Geistes.

Von welcher Art und Beſchaffenheit indeſſen der Gewinn ſey, den dieſer neueſte Verſuch der Wiſſenſchaft gebracht, in beſondrer und beſtimmter Beziehung auf den wichtigſten und bedeutendſten Hauptpunct, welchen der Schöpfer des neueſten, unter dem Charakter der objectiven Logik, aufgeſtellten Syſtems ſpeculativer Philoſophie, in der Vorrede zu ſeiner Phönomenologie des Geiſtes (S. XX.) in den Worten angegeben hat: „es komme nach ſeiner Einſicht Alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr als Subject aufzufaſſen und auszudrücken;“ — darüber wollen wir unſrer Seits verſuchen, durch Darlegung der, in der gedachten ſpeculativen Philoſophie der objectiven Logik, enthaltenen Grundlehren von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt, uns die nöthigſten Aufſchlüſſe zu verſchaffen.

Vierter Abſchnitt.

Die kosmotheiſtiſche Religionsphiloſophie im Syſtem der objectiven Logik, als einer Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens.

Wir treten ſogleich in den Mittelpunct des beſagten Syſtems, wenn wir den betrachtenden Blick auf die in ihm enthaltenen Grundlehren von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt richten. Denn dieſe Grundlehren ſind es eben, welche den weſentlichen Inhalt vom Ganzen des Syſtems ausmachen, und den innerſten Kern einer Philoſophie bilden, welche als die ſich denkende Idee, oder als die wiſſende Wahrheit, nach der von ihr gegebenen authentiſchen Erklärung, in der eſoteriſchen Betrachtung Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe beſteht. *) Daß in die Erkenntniß Gottes das Weſen der Philoſophie zu ſetzen ſey, und daß ſie mithin ihre Gegenſtände zunächſt mit der Religion gemeinſchaftlich habe, das hat ſeinen Grund darin, daß beide, Religion und Philoſophie, die Wahrheit zu ihrem Gegenſtande haben, und zwar die Wahrheit im höchſten Sinne; — in dem, daß Gott die Wahrheit, und Er allein die Wahrheit iſt. Beide handeln ſodann von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur

*) Hegels Encyklop. der philoſoph. Wiſſ. in Grundriſſen ꝛc. §. 574. und die Schlußworte der voranſtehenden Anm.

und dem menſchlichen Geiſte, deren Beziel
einander, und auf Gott, als auf ihre Wahrheit.

Iſt nun, dieſes vorausgeſetzt, der Gehal
den, der Religion und Philoſophie, derſelbe;
es ſich alſo nur: worin beide von einander ſi
ſcheiden? — Den Unterſchied zwiſchen beiden
philoſophiſcher Religionslehrer darin, daß die
die Art und Weiſe des Bewußtſeyns ſey, wie d
heit für alle Menſchen, für die Menſchen aller
iſt; die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der
aber eine beſondere Art des Bewußtſeyns, dere
ſich nicht Alle, vielmehr nur Wenige unterziehen
letztere Erkenntnißart, das höhere philoſophiſche
ſeyn der Wahrheit, wird uns genannt als das
ſeyn des concreten Begriffs, im Gegen
dem gemeinen, unphiloſophiſchen Bewußtſeyn in
der Vorſtellung, und des verſtändigen, in endli
tegorien und einſeitigen Abſtractionen niſtend
kens. **) — Haben nun alſo zwar Religion
loſophie die Wahrheit zu ihrem Gegenſtande, f
die Erkenntnißweiſe derſelben Wahrheit in bei
ſchieden. — Die Religion hat nämlich zu ih
genſtande die Wahrheit, aber nur in der F
Vorſtellung und des reflectirenden Verſtandes;
loſophie dagegen iſt im Beſitze der Wahrheit in
ſoluten Form der Wahrheit, die da beſteht in
des Gedankens, oder des reinen ſpeculativ

*) a. a. O. S. 1.
**) a. a. O. Vorr. XVIII. XIX.

kens, als eines begreifenden Erkennens. — Als denkende Betrachtung der Gegenstände, welche sie mit der Religion gemeinschaftlich hat, und als die wissende Wahrheit, erhebt sich demnach die Philosophie von der einseitigen, beschränkten und an sich unwahren Form bloßer Vorstellungen von jenen religiösen Objecten zu Begriffen von denselben, als der absoluten Form des denkenden Erkennens und Begreifens.

Als ein bloß Vorgestelltes, oder für die bloße Vorstellung Vorhandenes, ist das Absolute oder Gott, immer nur noch ein vom Subject, als dem Vorstellenden, getrenntes Object. Nicht so aber als ein Gedachtes und Begriffenes; denn der reine und wahre Begriff hat seinen Gegenstand, das Absolute, dessen Form er selbst ist, nicht außer und nicht über sich, sondern in sich, und hat sich in seinem Gegenstande.

Im Denken also, nur keinesweges in dem bloß abstracten, verständigen, sondern in dem eigentlichen philosophischen oder speculativen, d. i. demjenigen Denken, welches selbst das Wissen, und dessen Werk das Wissen oder begreifende Erkennen ist, meint die Philosophie der objectiven Logik den Punct gefunden zu haben, wo das Wissen und das Absolute und das Absolute selbst Eins und identisch sind. Denn im Begriffe ist nach ihr die Einheit des Wissens und des Seyns vollständig enthalten. Er ist das An sich seyende, und das An sich seyende ist der Begriff; — das Wissen des Absoluten, oder der Begriff desselben, und das Absolute selber seinem Seyn nach, sind Eins und identisch. Und darum ist auch die Philosophie die höchste Weise die absolute Idee

zu erfaſſen, weil ihre Weiſe die höchſte, der Begriff iſt, in welchem Wiſſen und Seyn, das Erkennen und der Gegenſtand des Erkennens in abſoluter Einigkeit und Identität vereinigt ſind. *)

So wird uns denn in und mit dem Begriffe, in der Bedeutung ſeiner Objectivität, als dem Princip der Einheit und Identität des abſoluten Wiſſens und Seyns, der Schlüſſel nachgewieſen, der uns das Geheimniß des innern Weſens und Seyns Gottes, und ſeines Verhältniſſes zur Welt eröffnen, und der überhaupt zur Löſung aller Aufgaben der Vernunft und aller Räthſel des phyſiſchen wie des geiſtigen Univerſums dienen ſoll. —

Von welcher Art und Beſchaffenheit die hohen und tiefen Einſichten und Aufſchlüſſe ſeyen, welche mit Hülfe des reinen, eigentlich ſpeculativen Denkens, in der ihm eigenthümlichen Weiſe und Bedeutung, wodurch es Erkennen, und begreifendes Erkennen wird, genommen werden können, darüber möge uns folgender, nach ſeinen weſentlichſten Grundzügen verzeichneter Umriß von dem Hauptinhalte der Philoſophie der objectiven Logik, als einer begreifenden Erkenntniß Gottes und des phyſiſchen und geiſtigen Univerſums, eine nähere Auskunft gewähren.

*) H. Wiſſ. der Log. B. I. S. XII. Vgl. B. II. 372.

I.

Die begreifende Erkenntniß Gottes, als die Grundlage aller Erkenntniß von der physischen und geistigen Natur.

Ist die Wahrheit in der Form der Wahrheit, d. i. in der Form des reinen speculativen Gedankens, der Gegenstand der Philosophie; und ist Gott die Wahrheit, und Er allein die Wahrheit: so wird auch alle wahrhaft philosophische Betrachtung von Gott anfangen müssen. Das ist es auch, was unser logisch-metaphysischer Wissenschaftslehrer einer, vermittelst des reinen speculativen Denkens, als begreifenden Erkennens, begründeten und allseitig entwickelten und ausgebildeten Idee des Absoluten, mit allem Nachdrucke einschärft und fordert. — Mit dem Absoluten (sagt die subj. Logik S. 379) muß aller Anfang gemacht werden, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, in sofern das Ansichseyende der Begriff ist. Ja, „wenn es mit dem Worte Gott — wie der logisch-speculative Gotteslehrer anderwärts erinnert *) — überhaupt Ernst ist: so darf und muß die Betrachtung auch von ihm anfangen ꝛc. —"

Und wie sollte auch eine Philosophie, die sich schon von vorn herein in den Besitz des Absoluten gesetzt hat mit Hülfe des Begriffs, welcher, als die Form des Absoluten, das Aufschließen des Seyns und Wesens, und der authentische Ausleger desselben ist; — des Be-

*) Enc. d. ph. W. S. 313.

griffs, in deſſen einfachen Formen und Beſtimmungen ſie die ewigen und nothwendigen Elemente und Momente des Abſoluten ſelbſt, ſo wie in der geſetzmäßigen Form-Thätigkeit ſeiner Selbſtentwickelung oder Selbſtbewegung, der nothwendigen Stufen des Proceſſes der allſeitigen Entwickelung oder Entfaltung des Abſoluten ſelber entdeckt: — wie ſollte — ſagen wir — eine ſolche Wiſſenſchaft der begreifenden Erkenntniß des Abſoluten nicht auch mit Gott ihr ſpeculatives Betrachten beginnen können! Wirklich beweiſt ſich auch dieſe Philoſophie in ihrem Anfange wie in ihrem Fortgange und in ihrem Ziele als eine eſoteriſche Betrachtung Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe; als wofür ſie auch ſich ſelbſt, wenn ſie nunmehr am Schluſſe des Verlaufs ihrer wiſſenſchaftlichen Forſchungen ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wiſſen zurückſieht, ausgegeben hat. —

Verſuchen wir alſo nun, dieſer Philoſophie auf dem Wege ihrer eſoteriſchen Betrachtung Gottes und ſeiner Selbſtoffenbarungen nachzugehen, in der Richtung, welche ſie auf dieſem Wege, von ihren Ausgangspuncten, als dem terminus a quo, bis zu ihrem Ziele — dem terminus ad quem — genommen hat; wobei wir uns für unſern beſondern Zweck jedoch nur auf eine Auszeichnung der wichtigſten und bedeutendſten Hauptpuncte werden beſchränken dürfen.

Sehen wir uns vor Allem erſt darnach um, welche Grundbegriffe von Gott, oder dem Abſoluten, die logiſch-metaphyſiſche Gotteslehre aufgeſtellt hat. — Dieſe Grundbegriffe finden wir in demjenigen Theile vom

Ganzen des Systems, welcher als die Wissenschaft der Logik, die Grundlage der übrigen Theile des Systems ausmacht. *) — Unter diesen ist der allererste Grundbegriff, der gleich Anfangs in der ersten Abtheilung der besagten Wissenschaft der Logik von Gott oder dem Absoluten gegeben wird, der Begriff des Seyns. Wird Seyn — heißt es daselbst (S. 99) als Prädicat des Absoluten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition desselben: das Absolute des Seyn. Diese Definition, ob zwar die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, wird indessen doch zugleich für die abstracteste und dürftigste erklärt. — Uebrigens wird von dem Seyn selbst, so wie von den folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern der logischen Bestimmungen überhaupt, bemerkt, daß sie als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes können angesehen werden. **)

Außer diesen metaphysischen Definitionen stoßen wir aber in der dritten, die Lehre vom Begriffe abhandelnden Abtheilung der Logik, noch auf eine andere Definition, von welcher behauptet wird, daß sie selbst absolut sey, und daß auch alle bisherigen, d. i. eben jene vorausgeschickten Definitionen in sie zurückgehen. Gott oder das Absolute ist die Idee. — Das ist die neue Definition, welche darum eben, weil die früher gegebenen Erklärungen in dieselbe zurückgehen, ohnstreitig

*) H's Encyklop. der philos. Wiss. 2te Ausg. S. 93—214.

**) Encyklop. d. ph. W. §. 85.

weit gehaltvoller und fruchtbarer seyn muß, als jene. In und mit der Beschreibung der Idee erhalten wir demnach eo ipso eine Beschreibung des Absoluten selber. Nun wird uns in der Wissenschaft der Logik die Idee beschrieben als die Wahrheit und als das Wahre an und für sich, weil sie die absolute Einheit des Begriffes und der Objectivität ist, und die Wahrheit eben dies ist, daß die Objectivität dem Begriffe entspricht. Ferner wird uns die Idee auch beschrieben als in sich fassend alles Wirkliche, in sofern das Wirkliche ein Wahres ist, das seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee haben kann.

Uebrigens gibt es aber doch — wie die Wissenschaft der objectiven Logik uns belehrt — verschiedene Weisen die Idee aufzufassen. Sie kann nämlich gefaßt werden: als die Vernunft (welches die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft ist); — ferner: als das Subject-Object; — desgleichen: als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes; — und endlich auch: als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, oder als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann.

In der Einheit des Begriffs und der Objectivität besteht also das Wesen der Idee. Und eben diese Einheit des Begriffs und der Objectivität, diese absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens vom Seyn ist es, welche den, das Seyn auch schon in seinem ganz abstracten Sinne einschließenden Begriff Gottes ausmacht; dagegen

alles Endliche dies und nur dies ist, daß das Daseyn desselben von seinem Begriffe verschieden ist. *) —

Aber die Idee, d. i. das Absolute oder Gott, kann doch auch mehr oder weniger abstract seyn, wie ausdrücklich erinnert wird. **) Auf diese Unterscheidung zwischen dem mehr oder weniger Abstracten in den Bestimmungen und Formen der Idee, werden wir von nun an unser Haupt-Augenmerk zu richten haben, weil eben dieser Punct für das Verständniß der gesammten Lehre vom Absoluten, und seinem Verhältnisse zum Endlichen, von der höchsten Bedeutung und Wichtigkeit ist, und über das Ganze erst das nöthige Licht verbreitet.

Unter einem dreifachen Gesichtspuncte faßt die Wissenschaft der objectiven Logik die Idee; nämlich Erstens: als die Idee an und für sich; Zweitens: als die Idee in ihrem Andersseyn; und Drittens: als die aus ihrem Andersseyn in sich zurückgekehrte Idee. Auf die Verschiedenheit dieses dreifachen Gesichtspunctes für die Auffassung und Betrachtung der Idee, gründet nun auch unsre neueste, logisch-speculative Gottes- und Welt-Lehre die Ober-Eintheilung des Ganzen ihres Systems in die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes. ***) Unter diesen drei Haupttheilen steht die Logik oben an, definirt als die Wissenschaft der reinen Idee, das ist:

*) Enc. S. 62.
**) a. a. O. S. 17.
***) Enc. S. 25.

der Idee im abſtracten Elemente des Denkens. *) Das Denken jedoch, unter deſſen Form die Idee hier betrachtet wird, iſt keineswegs ein bloß formales; vielmehr iſt das Logiſche hier zu faſſen, in ſofern es die abſolute Form der Wahrheit, und noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit ſelbſt iſt. **) In einen Gegenſatz mit dieſer logiſchen Betrachtung der Idee, wie ſie, als Idee an und für ſich, im abſtracten Elemente des Denkens die abſolute Form der Wahrheit, ja die reine Wahrheit ſelbſt iſt, kommt nun die nicht rein logiſche Betrachtung der Idee in den beiden andern genannten Wiſſenſchaften zu ſtehen, in welchen dieſe Idee nicht im abſtracten, ſondern in irgend einem concreten Elemente des Denkens gefaßt wird.

Alſo rein logiſche Betrachtung der Idee an und für ſich, im abſtracten Elemente des Denkens; und nicht rein logiſche Betrachtung eben derſelben in den concreten Elementen des Denkens, entweder in ihrem Andersſeyn, oder in ihrem Zurückkehren aus ihrem Andersſeyn; — das wären eigentlich wohl die beiden weſentlich verſchiedenen Hauptgeſichtspuncte, auf welche ſich die drei aufgeſtellten zurückführen laſſen. Betrachtet in ihrem rein logiſchen, abſtracten Elemente des Denkens, erweiſt ſich die Idee als das mit ſich ſelbſt identiſche Denken; in ihren concreten Elementen des Denkens gefaßt, erweiſt ſie ſich zugleich als die Thätigkeit, ſich ſelbſt, um für ſich zu ſeyn, ſich gegenüber zu

*) a. a. O. S. 27.

**) Enc. S. 28.

ſtellen, und in dieſem Andern nur bei ſich ſelbſt zu ſeyn. *) Hiernach wäre denn auch ein zwiefacher Inhalt in der Idee zu erkennen und zu unterſcheiden: ein rein logiſcher, und ein concreter. Wirklich erkennt auch und unterſcheidet die Wiſſenſchaft der objectiven Logik einen ſolchen doppelten Inhalt: den ideellen, der kein anderer iſt, als der Begriff in ſeinen Beſtimmungen, alſo doch ein rein logiſcher; und den reellen, der nur die Darſtellung des Begriffs iſt, die er ſich in der Form äußerlichen Daſeyns gibt, und dieſe Geſtalt in ſeiner Identität eingeſchloſſen, in ſeiner Macht, ſo ſich in ihr erhält. **)

Setzen wir nun ſtatt der Idee das, mit derſelben für identiſch erklärte Abſolute oder Gott: ſo werden wir Alles, was von der Idee geſagt wird, auch von Gott ausſagen müſſen. Was von jener gilt, muß auch von dieſem gelten; denn beide Gott oder das Abſolute, und die Idee (κατ' ἐξοχην) ſind ja Eins und daſſelbe.

Alſo Gott kann mehr oder weniger abſtract ſeyn. Im abſtracten Elemente des Denkens iſt er Gegenſtand der Wiſſenſchaft der Logik, die hiernach in gewiſſem Sinne und Betracht die Dignität einer ſpeculativen Theologie erhält, in welcher das Göttliche unter der abſoluten Form der Wahrheit, ja als die reine Wahrheit ſelbſt, erkannt und begriffen wird. Als Gegenſtand der beiden andern Wiſſenſchaften iſt Gott zu faſſen unter den concreten Formen des Denkens; zunächſt in der Na-

*) Enc. S. 25.,
**) Enc. §. 213.

turphiloſophie in ſeinem Andersſeyn; und im Zurückkehren in ſich aus ſeinem Andersſeyn, in der Philoſophie des Geiſtes. —

So theilt ſich demnach die ſpeculative Theologie im Syſtem der Wiſſenſchaft der objectiven Logik in eine Lehre von Gott, wie er, im abſtracten Elemente des Denkens betrachtet, unter der abſoluten Form der Wahrheit, und in ſeiner reinen Wahrheit begriffen wird; und in eine Lehre von ebendemſelben, aber wie er in den concreten Elementen des Denkens, theils unter der Form der Entäußerung oder des Andersſeyns, theils unter der Fom des in ſich Zurückkehrens aus ſeinem Andersſeyn zu betrachten und zu erkennen iſt. Zwar iſt es immer daſſelbe Abſolute, welches in dieſen verſchiedenen Elementen ſich darſtellt; denn in der Natur, wie im Geiſte, iſt es nicht ein Anderes als Gott, welcher erkannt würde. Aber in der Natur erſcheint Gott, wie geſagt, in der Form der Entäußerung; und im Geiſte erſcheint ebenderſelbe als für ſich ſeyend und an und für ſich werdend. Daher auch die Unterſchiede jener genannten Wiſſenſchaften nur Beſtimmungen der Idee oder des Abſoluten ſind; und nur ſie es iſt, die in dieſen verſchiedenen Elementen ſich darſtellt. Alſo überall und durchgehends, durch alle die gedachten Wiſſenſchaften hindurch, Darſtellungen ebendeſſelben Abſoluten oder Gottes, nur unter verſchiedenen Formen und nach verſchiedenen Beſtimmungen deſſelben. Und auf dieſe verſchiedenen Betrachtungsweiſen beziehen ſich denn auch die verſchiedenen Aufgaben für die eine und die andere der von

einander zu unterſcheidenden wiſſenſchaftlichen Lehren vom Abſoluten. *) —

Die allererſte Aufgabe iſt: das Abſolute oder Gott zu begreifen, wie er in ſeiner reinen Geſtalt, im abſtracten Elemente des Denkens, unter der Form der abſoluten Wahrheit ſich darſtellt. Da dies die Aufgabe für die, von der Naturphiloſophie ſowohl, als von der Philoſophie des Geiſtes, zu unterſcheidende Logik, als die Wiſſenſchaft des an und für ſich zu betrachtenden Abſoluten, iſt: ſo werden wir auch vor Allem mit dieſer erſten Aufgabe und deren Löſung uns bekannt zu machen haben. —

II.

Die rein-logiſche Ontotheologie im Syſtem der Philoſophie der objectiven Logik.

Nicht unpaſſend glauben wir mit dieſem Namen diejenige ſpeculative Theologie in dem gedachten Syſtem bezeichnen zu können, welche das Abſolute oder Gott betrachtet und darſtellt einzig und allein nach ſeinem ewigen und nothwendigen Seyn und Weſen *vor* ſeiner Entäußerung in der *Natur* und *vor* ſeinem Zurückgehen aus dieſer Entäußerung als *Geiſt*. — Denn aus dieſem Geſichtspuncte und unter dieſer Form der abſoluten und reinen Wahrheit, hat die Logik ihren Gegenſtand, das Abſolute, zu betrachten und darzuſtellen, die eben darum als das Syſtem der reinen Vernunft, und als

*) Enc. d. ph. W. §. 18.

das Reich des reinen Gedankens zu faſſen iſt; ja ſelbſt als das Reich der Wahrheit ſelbſt, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Als alleiniger Inhalt dieſer Wiſſenſchaft der reinen Wahrheit wird uns genannt: die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.*) Hier alſo, in dieſem Gebiete des reinen Gedankens, und dieſem Reiche der Wahrheit ſelbſt ſollen wir alſo Gott erblicken, wie er ohne Hülle an ſich ſelbſt iſt, im reinſten Lichte abſoluter Wahrheit. Aber welche Aufſchlüſſe ſind es denn nun, die wir über das innere, ewige Weſen Gottes an ſich, in dieſer logiſchen Ontotheologie, als einer Lehre des reinen vorweltlichen Gottes, erhalten? — Wir können nicht erwarten, hier ſchon das Abſolute durch Prädicate beſtimmt zu finden, die Gott nur beigelegt werden können, in ſofern er als Schöpfer der Natur und der geiſtigen Welt zu betrachten iſt; — Beſtimmungen alſo, die lediglich bezogen werden können, theils auf ſeine Entäußerung in die Natur, d. i. auf die Form ſeines Andersſeyns als Natur, theils auf die Form ſeines Zurückkehrens, als Geiſt. Denn es handelt ſich ja in dieſer reinlogiſchen Ontotheologie einzig und allein um ein Erkennen und Begreifen des ewigen vorweltlichen Weſens Gottes. Es frägt ſich demnach: welche poſitive Prädicate wird uns, unabhängig von allen den Beſtimmungen, die nur dem Weltgotte zugeſchrieben werden dürfen, von dem vorweltlichen, ewi-

*) Wiſſ. der Log. B. I. S. XIII.

gen göttlichen Wesen also negirt werden müssen, die Wissenschaft der reinen Grundwahrheit, von diesem letztern angeben können? — Die Idee, vernahmen wir bereits, erweist sich als das mit sich selbst identische Denken; und darin besteht, und muß auch, nach der Wissenschaft der objectiven Logik, das Wesen des ewigen, vorweltlichen Gottes bestehen. Denn als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu seyn, sich gegenüberzustellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn, erweist sich Gott erst bei seinem Uebergange in die Natur durch Entäußerung, und sodann bei seiner Rückkehr in sich selbst als Geist. Da nun aber das mit sich selbst identische Denken auch Thätigkeit ist: so werden wir demnach in Gott eine zwiefache Thätigkeit unterscheiden müssen: die Thätigkeit des mit sich selbst identischen Denkens, welche wir eine immanente nennen können; und eine andre von ihr verschiedene, die in jenem Uebergange, so wie in sich selbst sich äußert, als eine transeunte, und wieder in sich zurückgehende Thätigkeit.

Besteht nun das absolute Wesen Gottes an sich selbst in der immanenten Thätigkeit des mit sich selbst identischen Denkens: so werden auch alle besondere Formen und Bestimmungen dieses Denkens, in Wahrheit als ewige und nothwendige Momente und Bestimmungen des Seyns und Wesens des Absoluten selbst anzuerkennen seyn. Es wird demnach die Aufgabe dieser reinlogischen Ontotheologie darin bestehen: nachzuweisen, daß und wie die Grundformen und Grundthätigkeiten des reinen Denkens an und für sich das ewige und nothwendige Seyn

und Wesen des Absoluten selbst constituiren. Und wirklich hat auch die, in eine speculative Gotteslehre, als Ontotheologie, umgeschaffene Logik es sich zur Aufgabe gesetzt, in den logischen Grundformen von Begriff, Urtheil und Schluß, als Thätigkeiten des reinen Denkens, das innere Seyn und Wesen des noch nicht aus sich selbst heraustretenden und sodann wieder in sich zurückkehrenden Absoluten nachzuweisen, und darzulegen: daß und wie diese Formen nach ihren allgemeinen, wie nach ihren besondern Bestimmungen nichts anders sind, als innere positive Bestimmungen und Momente des Seyns und Wesens des Absoluten, dessen innere immanente und ursprüngliche Thätigkeit eben in dem mit sich selbst identischen Denken besteht. —

Mit welcher Consequenz oder Inconsequenz, und in welcher Klarheit und Ordnung, oder Unklarheit und Verwirrung die Wissenschaft der Logik diese ihre erste Aufgabe wirklich auf eine genügende, vollständige Weise zu lösen versucht, lassen wir hier dahingestellt seyn. Genug, daß wir die Aufgabe selbst kennen, welcher zufolge die Wissenschaft der objectiven Logik zeigen muß, daß das Absolute, oder Gott, eben so viele Sphären durchgeht, als es Sphären des logischen Denkens gibt, und daß er in dieser seiner immanenten Thätigkeit rein logischer Explication von einer Sphäre in die andere hineingeht, und bis in die einzelnsten logischen Momente und Verhältnisse hinein sich entwickelt. —

Wenden wir uns also nun zu der zweiten Aufgabe, und sehen zu: wie die Philosophie der objectiven Logik das Absolute oder Gott betrachtet und darstellt in den

concreten Elementen des Denkens, d. h. theils in seiner Entäußerung in die Natur, theils in seinem Insichzurückgehen als Geist. In diesen concreten Betrachtungsweisen ist Gott Gegenstand der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes. Wir können diesen Theil der speculativen Theologie die logische Kosmotheologie nennen.

III.

Die logisch-speculative Kosmotheologie im System der Philosophie der objectiven Logik.

„In seinem unmittelbaren Begriffe, oder im Denken, als erstem Denken, — lehrt uns die Philosophie der objectiven Logik — ist Gott nur das reine Seyn, oder auch das Wesen, das abstract Absolute, nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist. *)

Nun kommt aber Alles darauf an, das Wahre — und Gott ist ja die Wahrheit, und Er allein die Wahrheit im höchsten Sinne — nicht bloß als Substanz (d. i. als absolutes, selbstständiges Seyn und Wesen) sondern eben so sehr als Subject, aufzufassen und auszudrücken. — Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist denn auch in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht; — der erhabenste Begriff,

*) Wiss. der Log. Bd. I. B II. A. II. S. 210. 211.

und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. *)

Eine jede Philosophie der Religion, welche sich auf den Standpunct der Substanz stellt, und darauf stehen bleibt, wie das System des Spinoza, ist daher mangelhaft, und kann den höhern Forderungen nicht genügen, welche an die Philosophie einer Religion des Geistes und der absoluten Wahrheit gemacht werden dürfen. — Zwar ist das Substantialitätsverhältniß, welches sich durch die Natur des Wesens erzeugt, so wie die zu einem Ganzen erweiterte Darstellung dieses Verhältnisses in einem System, wie z. B. dem Spinozistischen, ein nothwendiger Standpunct, auf welchen das Absolute sich stellt. Aber dieser nothwendige Standpunct ist doch nicht der höchste; — ihn für den höchsten zu nehmen, darin eben, aber auch nur darin besteht das Falsche eines solchen Systems, zu welchem das wahre System sich verhält, wie das höhere, welches jenes, als das ihm untergeordnete in sich enthalten muß. **)

Nicht stehen zu bleiben bei dem Begriffe des Absoluten, als bloßer Substanz, sondern fortzugehen zur Bestimmung der Substanz als Subject und als Geist, das ist, demnach die höchste und wichtigste Aufgabe für eine Wissenschaft des Absoluten, als des absoluten Wahren und wahrhaft Wirklichen; — eine Aufgabe, durch deren befriedigende wissenschaftliche Lösung die gedachte Wissenschaft erst ihr hohes Ziel zu gewinnen vermag. Dieses,

*) Phänomenol. XX. und XXVIII.

**) System der Logik B. II. S. 6. ꝛc.

durch Hinausbewegung der Subſtanz zum Geiſte, zu gewinnende fernere Ziel, iſt denn auch die Wahrheit der Subſtanz, indem es den Geiſt zum Centrum hat. Denn die abſolute Beſtimmung Gottes iſt nicht die der Subſtanz, ſondern des Geiſtes, der als ſolcher ſchlechthin das Subject iſt; wiewohl freilich Gott auch die Subſtantialität bleiben muß, ohne welche Er nicht der abſolut ſelbſtſtändige, an und für ſich beſtehende Geiſt ſeyn könnte. —

Durch Herausbewegung der Subſtanz zum Geiſte ſoll alſo jenes hohe Ziel gewonnen werden! Und da frägt es ſich nun: welches iſt der Weg, auf welchem man zu dieſem Ziele gelangt, und wer dient uns zum ſichern Führer auf dem Wege zu dieſem Ziele? — Die Philoſophie der objectiven Logik weiſt uns an den Begriff, welcher allein es iſt, der zu dieſem fernern Ziele ſich fortbeſtimmt, und der zu ſeiner unmittelbaren Vorausſetzung die Subſtanz hat, welche das An-ſich iſt, was er als Manifeſtirtes iſt. Denn das Wahre, welches weſentlich Subject iſt, iſt als dieſes nur die dialektiſche Bewegung des Begriffs, als ein ſich ſelbſt erzeugender fortleitender und in ſich zurückgehender Gang. Und darum iſt denn auch das, wodurch die Wiſſenſchaft, als Wiſſenſchaft des abſoluten Wahren und wahrhaft Wirklichen, exiſtirt, nur in die Selbſtbewegung oder Selbſtentwicklung des Begriffs zu ſetzen.

Der Fortgang vom Abſoluten als bloßer Subſtanz, zu demſelben als Subject und als Geiſt, iſt hiernach ein Uebergang vom Seyn zum Werden. Denn darin eben beſteht die Natur des Abſoluten, Wirkliches, Sub-

ject, oder sich selbst Werden zu seyn; indem es die Form der Substanz verläßt, und in der Gestalt des Selbstbewußtseyns ins Daseyn tritt. — *)

Mit dem Gedanken des Werdens gehen wir demnach von der Betrachtung Gottes nach seinem an und für sich Seyn und Wesen fort zur Betrachtung seiner Entwickelung und Ausbildung zum Geiste. Dieser Fortgang also — wie schon gedacht — ist der Uebergang vom Seyn zum Werden; und die Aufgabe ist hier: die Darstellung Gottes in dem unendlichen Processe seiner Selbstentwickelung oder Selbstoffenbarung.

Das erste Moment in der Selbstentwickelung oder dem Werden Gottes, ist der Uebergang in die Natur, als diejenige concrete Existenzform der Idee, in welcher sie als unmittelbare Aeußerlichkeit, als unendliches Andersseyn sich setzt. Um nämlich von dem unmittelbaren, abstracten Seyn zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, muß das Absolute erst sich entäußern und in der Gestalt des Andersseyns als Natur erscheinen, damit es sodann, durch Rückkehr zu sich selbst, zum Geiste werde. Die Natur ist sonach die Grundlage und Bedingung der höhern geistigen Existenz der Idee. In dieser Gestalt der Aeußerlichkeit, als Natur, ist aber die Idee in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich; und, obschon an sich in der Idee göttlich, entspricht doch ihr Seyn, so wie sie nämlich ist, ihrem Begriffe nicht; vielmehr ist sie der unaufgelöste Widerspruch. Denn die Begriffsbestimmungen haben in der Gestalt der Aeu-

*) Phänomenol. XX. XXI — LXXXI. LXXXVIII. ꝛc.

ſerlichkeit, welche eben die eigenthümliche Beſtimmung ausmacht, in der die Idee als Natur iſt, den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung gegen einander; welche gleichgültige Zufälligkeit und unbeſtimmbare Regelloſigkeit und äußerliche Anordnung der einzelnen Naturgebilde mit der, durch den Begriff beſtimmten Nothwendigkeit derſelben, und ihrer, in der organiſchen Totalität vernünftigen Beſtimmung, im Widerſpruche ſteht. In dieſem Widerſtreite zeigt ſich die Ohnmacht der Natur, ihre Unvermögenheit, den Begriff in ſeiner Ausführung feſtzuhalten, ſeinen Beſtimmungen getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu beſtimmen und zu erhalten. Und dieſe Ohnmacht bleibt auf allen Stufen, welche die Natur in ihrer Fortbildung und in ihrem Uebergange von einer niedern Form und Sphäre in eine höhere zu durchlaufen hat. Denn auch auf der höchſten dieſer Stufen, der Stufe des Lebens, dem Höchſten, zu dem es die Natur in ihrem Daſeyn treibt, iſt die Idee, als nur natürliche Idee, der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit iſt in jedem Momente ihrer Exiſtenz mit einer ihr andern Einzelnheit befangen. Die Natur iſt alſo als ein Syſtem von Stufen zu betrachten, und der dialektiſche Begriff, der die Stufen fortleitet, iſt das Innere derſelben. Die Bewegung der Idee der Natur durch ihren Stufengang hat aber die Tendenz, ſich als das zu ſetzen, was die Natur an ſich iſt, nämlich als ein lebendiges Ganzes; aber auch dieſe Beſtimmtheit der Idee, in welcher ſie nur Leben iſt, aufzuheben, und zum Geiſte zu werden, der ihre

Wahrheit und ihr Endzweck iſt. Zum Geiſte wird ſie als die aus ihrer Aeußerlichkeit in ſich zurückgekehrte, und, durch dieſe Rückkehr in ſich, die Gegenſätze aus ihrer gleichgültigen Aeußerlichkeit zu innerer Wechſeldurchdringung befreite Idee *).

Dieſes Zurückgekehrtſeyn aus der Aeußerlichkeit der Natur iſt zugleich Rückkehr in ihren Anfang, und in ihr urſprüngliches Element; oder zu ihrer Urform, als reine logiſche Idee, wo ſie wieder in ihrem abſoluten Weſen frei hervortritt, nachdem jene Form der Aeußerlichkeit der Natur überwunden iſt. Aber ſie tritt auch nun hervor in der Form der ſich ſelbſt denkenden Idee, das heißt des Abſoluten, welches erſt durch Entäußerung zum Selbſtbewußtſeyn ſich entwickelt hat, alſo unter der Form des ſich ſelbſt als Geiſt wiſſenden Geiſtes. Seinem ewigen Seyn und Weſen an ſich nach betrachtet, iſt zwar das Abſolute auch als Geiſt zu denken, aber doch nur als der abſtracte Geiſt, oder als die geiſtige Subſtanz an ſich, vorgeſtellt im Elemente des reinen Denkens. Dieſer an ſich ſeyende Geiſt, oder die geiſtige Subſtanz, muß aber auch für ſich ſelbſt Geiſt, muß das Wiſſen von ſich, als dem Geiſte ſeyn, alſo ſelbſt bewußter, oder ſich ſelbſt als Geiſt wiſſender Geiſt. Zu dieſer Stufe des Selbſtbewußtſeyns vermag ſich aber der Geiſt nur unter der Bedingung zu erheben, daß er, aus ſich heraustretend, die Geſtalt des Andersſeyns durch Entäußerung in die Natur annimmt, und ſodann, nach dem Ueberwinden dieſer

*) Enc. ꝛc. §§. 247—252. 2te A.

Entfremdung, hinwiederum in sich zurückkehrt, und durch dieses in sich Zurückgekehrtseyn in seine ursprüngliche Form des reinen Denkens, zum selbstbewußten Geiste wird. Und hierin nun besteht der Prozeß der unendlichen Selbstentwickelung, oder Selbstverendlichung des Absoluten, in welchem zu unterscheiden sind die drei Momente: des Wesens, als der geistigen Substanz an sich; des Fürsichseyns, welches das Andersseyn des Wesens (die Idee oder das Absolute der Natur) ist, und für welches das Wesen ist; und des Fürsichseyns oder sich selbst Wissens im Andern (die sich selbst denkende Idee, oder das Absolute unter der Form des absoluten, selbstbewußten Geistes.) Diese drei Momente machen erst den absoluten Geist in der Vollständigkeit seiner Wahrheit und Wirklichkeit aus. Das erste dieser Momente ist der Geist, in so weit er zuerst in der Form der reinen Substanz Inhalt seines reinen Bewußtseyns ist; das zweite ist der Geist in der Form des Bewußtseyns des Anderswerdens (seiner Entäußerung in die Natur); das dritte Moment ist endlich der Geist, betrachtet in seiner Rückkehr aus dem Andersseyn, oder das Element des Selbstbewußtseyns selbst, womit der absolute Geist, als ein von sich selbst wissender Geist, allererst seine Vollendung erreicht hat. —

Wie nun der Begriff durch seine dialektische Bewegung die Idee auf ihrem Stufengange in der Sphäre der Natur fortleitet: so führt er sie auch durch die Stufen hindurch, die sie in ihrem Werden zum Geiste, oder zu der sich selbst denkenden Idee zu durchlaufen hat. Den drei Hauptstufen im Entwickelungsproceſſe der Idee

als Natur, welche durch die drei Haupttheile der Naturphiloſophie, genannt die Mechanik, die Phyſik und die Organik, bezeichnet ſind, entſprechen im Entwickelungsproceſſe der Idee, als Geiſt, die drei Hauptſtufen der ſubjectiven, der objectiven und der abſoluten Geiſtigkeit, bezeichnet durch die Entwicklungsmomente des Geiſtes in der Form der Idealität, der Realität, und der an und für ſich ſeyenden Einheit der Objectivität des Geiſtes und ſeiner Idealität oder ſeines Begriffs, als abſoluter Geiſt in ſeiner abſoluten Wahrheit. *)

So iſt demnach der Uebergang in die Natur das erſte, wie hinwiederum die Rückkehr aus der Natur zum Geiſte, das zweite Hauptmoment des in ſeinem Werden, oder in ſeinem Entwickelungsproceſſe begriffenen Gottes. Und in und mit der Darlegung dieſes Evolutionsproceſſes des im ſteten Werden begriffenen Gottes, führt uns nun auch ſogleich die Religionsphiloſophie der objectiven Logik zu vollſtändigen Aufſchlüſſen über das Verhältniß Gottes zur Welt. — Eine Vorſtellung von Gott und dann auch von dem Verhältniſſe deſſelben und der Welt zu faſſen; das iſt — wie unſer wiſſenſchaftlicher Religionslehrer ganz richtig bemerkt — das Eine und gemeinſchaftliche Bedürfniß, von welchem alle Philoſophien wie alle Religionen ausgehen. Und in der Philoſophie — heißt es da weiter — wird es näher erkannt, daß aus der Beſtimmung der Natur Gottes ſich

*) Enc. §. 385.

ſein Verhältniß zur Welt beſtimmt. *) — Wie in der Religionsphiloſophie der objectiven Logik die Natur Gottes beſtimmt worden, haben wir ſo eben geſehen, und können darum ſchon im Voraus wiſſen, wie dieſer Beſtimmung zufolge das Verhältniß Gottes zur Welt zu beſtimmen ſey. Daß, um Gott rein im Glauben oder Bewußtſeyn (abſoluten Wiſſen) zu haben, derſelbe als das Weſen von der Erſcheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geſchieden werden müſſe, aber nach dieſer Scheidung auch die Ueberzeugung von der Beziehung der Erſcheinung auf das Weſen, des Endlichen auf den Unendlichen, und ſo fort, — und damit die Frage nach der Natur dieſer Beziehung eintrete, hat allerdings ſeine vollkommene Richtigkeit. Denn jene nothwendige Scheidung des Unendlichen vom Endlichen einerſeits, ſo wie andrerſeits die Beziehung des letztern auf den erſtern; — das ſind ja die beiden weſentlichen Hauptmomente in Beſtimmung des Verhältniſſes Gottes zur Welt. Hierbei macht nun unſer wiſſenſchaftlicher Religionsphiloſoph die Bemerkung: dieſe Beziehung ſey es eben, welche das Unbegreifliche von denjenigen Religionslehrern, die von Gottes Natur nichts wiſſen wollen, genannt werde. Von einem Unbegreiflichen dieſer Beziehung kann aber ohne Zweifel im Syſtem einer Religionslehre, welche im begreifenden Denken die Natur Gottes ſo vollkommen und von allen Seiten erforſcht, ganz und gar nicht die Rede ſeyn. Alle Schwierigkeiten zu überwinden vermögend, die in der Sache hier liegen, muß ſie

*) Encykl. 2te Aufl. S. 529.

uns vielmehr die befriedigendsten wissenschaftlichen Einsichten und Aufschlüsse über das gedachte Verhältniß gewähren können. Wohl unterscheidet die speculative Gotteslehre in dem gedachten System, Gott in gewissem Betracht von der Welt; in sofern er nämlich nach seinem ewigen, absoluten Seyn und Wesen an sich zu betrachten ist, als Object der Wissenschaft des reinen, mit dem göttlichen Seyn und Wesen identischen, Denkens. Aber dieselbe Religionsphilosophie betrachtet ja auch Gott in dem Acte und Processe seiner Entwickelung, wie er zunächst durch Entäußerung zur Natur, und sodann, durch Rückkehr in sich selbst, zum selbstbewußten Geiste wird. Und wie anders kann hiernach das Verhältniß Gottes zur Welt, als des Unendlichen zum Endlichen, gedeutet werden, denn als ein Verhältniß des an sich seyenden zu dem als Natur und als Geist werdenden Gotte; — also lediglich ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, wie er selber sich seinem Wesen nach, von sich selbst in seinen concreten Gestalten, und dem unaufhörlichen Wechsel und Wandel seiner Zustände, beim Uebergehen von einer Bestimmung zur andern, unterscheidet. Als der an sich seyende Geist, seinem absoluten, ewigen Seyn und Wesen nach, ist also freilich Gott von der Welt, der Unendliche von dem Endlichen, zu unterscheiden; Gott, als das ewige Wesen, von der Welt, als seiner Manifestation, die eben durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt ist. Als der objectiv sich entfaltende Geist ist aber Gott der lebendige und in der Welt gegenwärtige Geist, dessen Leben in dem Kreislaufe concreter Gestalten sich entfaltet, welche

die Offenbarung des Abſoluten, als des lebendigen und wirklichen Geiſtes, ſind. — Gott in ſeiner Lebendigkeit und Wirklichkeit, und die Welt in ihrem Grunde und Weſen, ſind ſonach Eines und daſſelbe, und zu Einem unzertrennlichen Ganzen vereiniget. — „Indem die Idee — heißt es*) — in das Daſeyn tritt, wirft ſie ihre Momente auseinander, da ſie aber deren Grund und Weſen bleibt, iſt ſie in ihnen, und als in ihnen iſt ſie beſtimmte Idee. Aber das Abſolute iſt dieſe allgemeine und Eine Idee, die Idee ſelbſt, welche eben ſo ſehr das Syſtem der beſtimmten Ideen iſt, und in welche dieſe, als in ihre Wahrheit, zurückgehen." In dieſen Worten iſt das Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Immanenz, oder der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen, beſtimmt ausgeſprochen. Die allgemeine und Eine Idee, d. i. die Idee ſelbſt, iſt Gott; das Syſtem der beſtimmten Ideen, die Welt. Dieſe beſtimmten Ideen ſind die verſchiedenen Seiten, nach welchen Gott, indem er in das Daſeyn tritt, ſein wirkliches Leben entfaltet. Darum iſt auch Gott alles Wirkliche, inſofern es ein Wahres iſt, und hat ſeine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Seyn, das nur irgend eine Seite, ein einzelner Moment der Idee iſt, entſpricht jedoch, als ein bloß relatives und bedingtes Seyn, dem Begriffe nicht, der (als Begriff der abſoluten Einheit in der abſoluten Totalität, und der abſoluten Totalität in der abſoluten Einheit und Identität) allein in allem

*) Encykl. 1ſte Aufl. S. 111.

einzelnen Seyn zuſammen, und in der Beziehung aller beſondern Wirklichkeiten auf einander, realiſirt wird. Dieſe Beſchränktheit des Daſeyns des Einzelnen macht denn auch ſeine Endlichkeit, und ſeinen Untergang aus. — Iſt nun das Abſolute, oder Gott, eben ſo ſehr, wie er das Eine und allgemeine Weſen, und der Eine und allgemeine Grund alles einzelnen endlichen Seyns iſt, auch das Syſtem ſelbſt des geſammten einzelnen, endlichen Daſeyns: ſo iſt er alſo die Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des Seyn's und des Werdens, der Einheit und der Vielheit; — dieſe Gegenſätze alle ſind in ihm zur abſoluten Einheit Eines Ganzen vereiniget. Er iſt der Grund und das Weſen der Welt, und er iſt auch zugleich dieſe Welt ſelbſt; beides nur von zwei verſchiedenen Seiten betrachtet; jenes, von Seiten ſeines ewigen, abſoluten Weſens an Sich; dieſes, von Seiten ſeines Lebens und ſeiner Wirklichkeit betrachtet. Er wird zur Welt, indem er ins Daſeyn tritt; und die Thätigkeit, durch deren Acte er ſich zur Welt macht, iſt ſeine, theils nach Außen gerichtete, theils in ſich zurückgehende Thätigkeit. Durch die erſtere producirt er ſich als Naturgott, oder nimmt die verſchiedenen Geſtalten an, unter denen er, als einzelnen vorübergehenden Momenten und Entwickelungsſtufen ſeines Naturlebens, in der Sphäre der Naturwelt erſcheint; welche aber nur als der Durchgangspunct zu den höhern und höchſten Stufen ſeines perſönlichen Lebens, als ſelbſtbewußten Geiſtes, und als die nothwendige Bedingung der Entwickelung dieſes höhern Lebens in der Sphäre der geiſtigen Welt zu betrachten iſt. Gott

muß erſt die niedern und höhern Stufen ſeines Naturlebens durchgegangen ſeyn, weil er in ſeiner wahren geiſtigen Geſtalt erſt erſcheinen kann, durch die Acte ſeiner, aus der Natur in ſein inneres urſprüngliches Weſen und ſeinen Grund zurückkehrenden und zurückgekehrten (reflectirenden) Thätigkeit. — Der Entwickelungsproceß im Leben Gottes, als Natur und als Geiſt, iſt alſo als ein Proceß ſeiner unendlichen Selbſtverendlichung zu betrachten, indem er ſich ſelbſt durch ſeine eigene, aus ſich herausgehende und ſodann wieder in ſich zurückkehrende Thätigkeit, durch jene zur Natur-, durch dieſe zur geiſtigen Welt macht. Als Bedingung der Möglichkeit dieſes Selbſtverendlichens muß darum auch nothwendig in Gott die Beſtimmung eines Negativen angenommen werden, weil „überhaupt in Geiſt, in Thätigkeit und Leben die Beſtimmung eines Negativen liegt, der intenſivſten Affirmation ungeachtet.“ Dieſe Vorſtellungsart wird nun auch ausdrücklich von unſerm logiſch-ſpeculativen Religionslehrer der theiſtiſchen entgegengeſetzt, als einer ſolchen, durch welche Gott zu einem bloßen Abſtractum gemacht werde. In der kosmotheiſtiſchen Religionsphiloſophie des Syſtems der objectiven Logik, iſt dagegen Gott kein Abſtractum, ſondern ein Concretum, als die concrete Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des Seyns und des Werdens, eines Poſitiven und eines Negativen. Denn das Abſolute, oder Gott, iſt ja nicht bloß einerſeits als der an ſich ſeyende, ſondern andrerſeits zugleich als der objectiv ſich entfaltende, abſolute Geiſt zu betrachten. Von dieſer letztern Seite gefaßt, iſt er eben

die concrete, inhaltsvolle Einheit, als die absolute Totalität aller einzelnen, endlichen Dinge. — Was sind denn aber nun eigentlich alle diese einzelne, endlichen Wesen; — welche Bedeutung und welchen Werth haben sie in dieser kosmotheistischen Religionsphilosophie? — Nichts weiter sind sie, als vorübergehende Momente in dem unendlichen Entwickelungsprocesse des göttlichen Lebens, welches durch sie hindurch sich verwirklichet und fortbildet. Diesen Momenten des Inhalts des absoluten Geistes, als des an und für sich seyenden Geistes der Natur und des Geistes, (der natürlichen und der geistigen weltlichen Dinge) gibt nur die bloße Subjectivität des Wissens, weil sie Reflexion ist, eine Selbstständigkeit, die sie eben als bloße vorüberschwindende Momente jenes Processes nicht haben können. *) Das allein Selbstständige kann hiernach nur die in dem Entwickelungsprocesse des göttlichen Lebens begriffene Thätigkeit selbst seyn, die als productive Thätigkeit ihre einzelnen Producte erzeugt, sie aber sogleich wieder vernichtet, indem sie rastlos von einer Bestimmtheit zur andern fortschreitet, und bey dem Uebergange zu einer andern höhern Bestimmtheit und Gestaltung, die vorhergehende wieder aufhebt und in sich zurücknimmt. In diesem Erzeugen und Wiederaufheben oder Vernichten des Endlichen, als einzelner vorübergehender Momente der absoluten productiven Thätigkeit Gottes, besteht die Schöpfung, die hiernach nichts anders ist als die (genetische) Entwickelungsgeschichte des Schöpfers selbst, der im unmit-

*) Encykl. §. 565. 2te Aufl.

hörlichen Schaffen und Vernichten ſeiner Producte, als einzelner Momente und Geſtalten ſeines Lebens, in ihnen als den an und für ſich ſeyenden Geiſt der Natur und des Geiſtes, d. h. als das abſolute Realprincip der Natur und der Geiſterwelt, ewig nur ſich ſelbſt erzeugt. —

„Das Wahre, welches weſentlich Subject iſt, iſt nur die dialektiſche Bewegung, dieſer ſich ſelbſt erzeugende fortleitende und in ſich zurückkehrende Gang.“ *) Und als dieſe dialektiſche Bewegung beweiſt ſich eben die im Entwickelungsproceſſe des göttlichen Lebens begriffene Thätigkeit, die ihre Producte, die einzelnen endlichen Weſen, ſchafft und wieder aufhebt oder vernichtet, indem ſie dieſelben wieder in ſich zurücknimmt. Das Endliche geht dergeſtalt im Unendlichen unter; das (einzelne) Exiſtirende geht aus ſeinem Grunde (der abſoluten Thätigkeit, als ſeinem Realprincip) hervor in die Erſcheinung, und geht zu Grunde, indem die abſolute Thätigkeit es wieder in das An ſich ſeyn ihrer Allgemeinheit zurückführt. Das einzige Reale, oder wahrhaft Wirkliche iſt demnach die abſolute Idee in ihrem unendlichen Proceſſe; d. i. die abſolute Thätigkeit Gottes in der Selbſtgeſtaltung und Entwickelung ſeines Lebens; alle einzelne erſcheinende und wieder verſchwindende Producte dieſer productiven göttlichen Thätigkeit, d. i. alle einzelne endliche Dinge in der Natur, wie in der geiſtigen Welt, ſind das Unreelle und Unwirkliche. —

Auf dieſen ſo beſtimmten Gegenſatz zwiſchen dem

*) Phänomenol. ꝛc. S. LXXXI.

Realen und dem Nichtrealen, oder dem Positiven und dem Negativen, beziehen sich nun auch, und es sind ihm gemäß die Aussprüche zu deuten, welche wir aus dem Munde des Schöpfers der neuesten Philosophie des Absoluten vernehmen, die Aussprüche meinen wir: daß nichts wirklich sey als die Idee; und daß mithin — da das Vernünftige mit der Idee synonym ist — das, was vernünftig ist, wirklich, und, daß was Wirklich ist, vernünftig sey. *)

Diese Philosophie gewährt also die Einsicht, daß nichts wirklich sey, als die Idee. Da nun von derselben Philosophie die Idee, d. i. das Absolute oder Gott, für dasjenige erkannt wird, welches sich als das mit sich selbst identische Denken, und dieses Denken zugleich als die Thätigkeit erweist, sich selbst, um für sich zu seyn, sich gegenüber zu stellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu seyn: so erklärt diese Philosophie eo ipso die absolute Thätigkeit in ihren beschriebenen verschiedenen Formen, theils als die immanente des mit sich selbst identischen Denkens; theils als die aus sich heraustretende, und hinwiederum in sich zurückkehrende Thätigkeit, für das einzige Reale und wahrhaft Wirkliche. Diese Thätigkeit also in ihren verschiedenen Formen, als verschiedenen Bestimmungen der Idee, ist in allem Daseyenden oder Existirenden das allein Wirkliche; dagegen der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit von einzelnen Daseynsformen und Gestaltungen — den einzelnen vergänglichen Dingen — die bloße Er-

*) Hegel's Grundlinien der Rechtsphilosophie. S. XIX. XX.

ſcheinung im Daſeyn iſt. Aber in dieſem Wechſel und Wandel der Erſcheinung, dem bloßen Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden, offenbart überall ſich die Thätigkeit des Abſoluten in ihrer Wirklichkeit durch beſtändiges Erzeugen und Wiederaufheben dieſes Scheines, in welchem ihr Weſen wiederſcheint, indem ſie allem zufälligen und vergänglichen Exiſtirenden, allem Endlichen im geiſtigen wie im natürlichen Univerſum, das Gepräge ihrer Grundform, der Form des mit ſich ſelbſt identiſchen Denkens aufdrückt. Denn die Beſtimmungen des reinen Denkens in Begriff, Urtheil und Schluß ſind die Muſterbilder, oder allgemeinen, abſtracten Schemate der concreten Daſeynsformen im geiſtigen und natürlichen Univerſum; oder der Grundtypus, in welchem der Entwickelungsproceß des göttlichen Lebens im Univerſum nach ſeinen allgemeinen und weſentlichen Momenten und Stufen vorgebildet iſt. —

Als eine ſolche reine Vorzeichnung, ein vorbildliches Schema, von welchem alle beſondern Daſeynsformen des Endlichen in der Natur- wie in der Geiſterwelt die concreten Nachbilder ſind, betrachtet die Logik, als Wiſſenſchaft der reinen Idee, d. i. der Idee im abſtracten Elemente des Denkens, die immanente Thätigkeit des mit ſich ſelbſt identiſchen Denkens, nach ſeinen allgemeinen Beſtimmungen, Formen und Geſetzen; — alſo: wie das, als reine Denkthätigkeit in ſeiner abſoluten Wahrheit erkannte Abſolute, noch in ſeiner Ewigkeit eingeſchloſſen iſt, bevor es durch ſeine nach Außen gerichtete Thätigkeit in ein Univerſum übergeht. Und

darum iſt die Logik auch die erſte, oder die Grundwiſſenſchaft, weil ſie ſich als den abſoluten Grund alles Realen zeigt, und ſich erweiſt als die real allgemeine und objective Wiſſenſchaft, in ſofern ſie eben in den reinen Denkformen oder Begriffsbeſtimmungen den Grundtypus, oder die Vor- und Muſterbilder aller concreten Daſeynsformen im geſammten natürlichen und geiſtigen Univerſum nachweiſet und darſtellt, und darum auch in dem Logiſchen, oder dem Begriffe, den Vorbildner und innern Bildner aller concreten Daſeynsformen erkennt. *) Aber der Logik, als Wiſſenſchaft der reinen (logiſchen) Idee, die als ſolche nur ſich ſelbſt in ihrer unendlichen Form und ihrem reinen Weſen zum Inhalte hat, fehlt doch noch die Seite der vollſtändigen Objectivität der Idee; die Seite alſo, von welcher die abſtracten Denkformen in einem realen Inhalte zu concreten Formen geworden ſind.

„In der erſten Allgemeinheit ihrer Begriffe erſcheint die Logik für ſich, und als das ſubjective, beſondre Geſchäft, außer welchem der ganze Reichthum der ſinnlichen (natürlichen) ſo wie der concretern, der intellectuellen (geiſtigen) Welt ſein Weſen treibt. Indem aber auch dieſer in der Philoſophie des realen Theils erkannt iſt, und ſich derſelbe als in die reine Idee zurückgehend, und darin ihren letzten Grund und Wahrheit habend, gezeigt hat: ſo ſtellt ſich damit die logiſche Allgemeinheit nicht mehr als eine Beſonderheit gegen jenen realen Reichthum, ſondern vielmehr als denſelben enthal-

*) Log. Bd. II. S. 25.

sind, als wahrhafte Allgemeinheit dar; sie erhält dann die Bedeutung *speculativer Theologie*."

Wir haben diese Stelle aus der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften erster Ausgabe (S. 19. 20) hier wörtlich ausgezogen, weil sie mit einem Male das klarste und bestimmteste Licht über den Geist und Sinn unserer der Religionsphilosophie im System der Wissenschaft der objectiven Logik verbreitet.

„Mit dem Absoluten — heißt es an einem andern Orte — muß freilich wohl aller Anfang gemacht werden. Hier ist jedoch zugleich zu erinnern, daß der Anfang noch nicht das *Ganze*, dieses aber erst das *Wahre* in seiner Vollständigkeit sey, *als das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen*. Es ist darum vom Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur: Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden zu seyn. Wie es am Anfange als Princip zuerst und unmittelbar, d. i. in seinem unmittelbaren Begriffe, oder im Denken, als erstem Denken, ausgesprochen wird, ist das Absolute nur das Allgemeine, nämlich nur das *abstracte*, noch nicht das *concrete Allgemeine*." *)

Als Wissenschaft des, in seiner abstracten Allgemeinheit, oder im Elemente des abstracten Denkens betrachteten Absoluten, erhält also die Logik noch nicht die Bedeutung der speculativen Theologie, sondern dann erst, wenn sie ihren Gegenstand im ganzen Reichthum seiner

*) Phänomenol. XXII — XXV.

entwickelten Form betrachtet; denn dadurch erst wird das Absolute als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt. — —

Der Gegenstand der Logik in der Bedeutung der speculativen Theologie ist demnach das Absolute, wie es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Erscheinung tritt, und durch dieses Eintreten in einen unendlichen Reichthum von Formen, Erscheinungen und Gestalten hervortritt. Und welche andere Bedeutung können wir nun wohl mit Grunde der Wahrheit dieser speculativen Theologie selbst geben, als die eines Kosmotheismus, dessen Grundbegriffen und Grundsätzen zufolge Gott und die Welt zur Einheit und Identität Eines unzertrennlichen Ganzen vereinigt sind. Gott ist, oder wird vielmehr erst wahrhaft wirklich, indem er durch Entwickelung des in ihm enthaltenen realen Reichthums von concreten Daseynsformen zur Welt wird, und durch seine reale Thätigkeit sich zur Welt macht, die nach ihrem unendlichen Reichthume von Erscheinungen nichts geringeres, als der in seinem wahrhaften Leben betrachtete Gott ist. Und wie die Welt Gott in seiner Wirklichkeit ist: so dagegen Gott die Wahrheit der Welt, sofern jener ganze Reichthum von Formen, in welchen das progressiv sich entwickelnde und durch diese Entwickelung sich vollendende wirkliche Wesen Gottes besteht, seinen letzten Grund und seine Wahrheit in Gott hat, und in ihn zurückgeht. — —

Nach dieser kosmotheistischen Lehre im System der Logik, als speculativer Philosophie, ist demnach Gott die Wahrheit der Welt, und die Welt die Wirklichkeit Gottes; — das Leben der Welt ist das, in

ſtufenweiſer Entwickelung in einem unendlichen Reichthume von Formen, Erſcheinungen und Geſtaltungen ſich entwickelnde, und durch dieſe Entwickelung ſich vollendende, wahrhafte Leben Gottes ſelber, welches zwar ſeinem An ſich nach, nur die abſtracte Allgemeinheit iſt, als die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit ſich ſelbſt, dem es aber in ſeiner Wirklichkeit, im Hervortreten in einem unendlichen Reichthume von Formen des Daſeyns, ein Ernſt iſt mit dem Anderſeyn und der Entfremdung, ſo wie mit dem Ueberwinden dieſer Entfremdung. *) In dieſem letztern Betracht ſtellt ſich alſo Gott dar, nicht als die abſtracte, ſondern als die concrete, und als ſolche wahrhafte Allgemeinheit; und ſofern nun die Logik Gott als dieſe concrete, den geſammten realen Reichthum der natürlichen, wie der intellectuellen, concretern Welt in ſich enthaltende, Allgemeinheit darſtellt, erhält ſie erſt, nach dem Ausſpruche unſers Religionsphiloſophen, die Bedeutung der ſpeculativen Theologie. —

Ob nun aber wohl — um an einen mehrerwähnten Ausſpruch Schelling's auch hier wieder zu erinnern — im Syſtem dieſer ſpeculativen Theologie, zu deren Würde die Logik in der angegebenen Bedeutung erhoben worden, die Vernunft ſich ſelbſt wirklich erkennen möge, indem es den heiligſten Gefühlen, dem Gemüth und ſittlichen Bewußtſeyn nicht nur auf keine Weiſe widerſpricht, ſondern vielmehr alle Anforderungen des Geiſtes wie des Herzens, des ſittlichſten Gefühls, wie

*) Phänomenol. XXII.

des strengsten Verstandes vereinigen, ob hiernach also die Philosophie, welche sich rühmt, als die der Zeit nach letzte und als das Resultat aller vorhergehenden Philosophien die Principien Aller enthaltende, wahrhafte Philosophie, die entfaltetste, reichste und concreteste zu seyn, *) den Culminationspunct einer Wissenschaft der Wahrheit im absolutesten und allumfassendsten Sinne des Worts, auch wirklich erreicht haben sollte? —

Mit einer Antwort auf diese Frage wollen wir unsre Leser auf den hiernächst folgenden letzten Abschnitt verweisen.

*) Enc. a. E. 20. Aufl.

Fünfter Abſchnitt.

Kritiſche Betrachtungen und Reflexionen über den theoretiſchen und praktiſchen Werth pantheiſtiſcher Speculationen, vornehmlich in beſonderer Beziehung auf die modernen, dogmatiſchen Hauptformen und Ausbildungsweiſen der alten kosmotheiſtiſchen Lehre.

Unſere bisherige philoſophiſch hiſtoriſche Darſtellung der verſchiedenen pantheiſtiſchen Weltanſichten, zu denen die Speculation in alter, wie in neuerer und neueſter Philoſophie geführt, hat uns die Eine und dieſelbe Lehre von dem Einen und All in mehreren verſchiedenen Geſtalten gezeigt. Wie groß aber auch immer die Verſchiedenheit ſeyn mag, die theils auf den Inhalt und die Sache ſelbſt, theils auf die Ausbildungsweiſe der Lehre zu einem Syſtem der Wiſſenſchaft und Theorie ſich bezieht: — immer und überall konnten wir ſie doch wieder erkennen, auch ſelbſt da, wo eine ſubtile und gewandte Dialektik in eine oder die andere künſtliche Form ſie zu verhüllen, und unter dieſer Form auf irgend eine Weiſe ſogar mit den Grundwahrheiten des Theismus in Uebereinſtimmung zu bringen geſucht. An ihrem gemeinſchaftlichen Grundgedanken und Grundprincip haben wir dieſelbe Lehre unter allen ihren verſchiedenen Formen wieder zu erkennen vermocht. — Alles iſt Eines, oder ein alleiniges Weſen; und dieſes Eine und alleinige Weſen iſt zu-

gleich Alles! — Diese Idee von der All-Einheit des Seyns ist der Grundbegriff, welcher in allen besondern Formen derselben Lehre sich immer wieder findet, wiewohl auf verschiedene Weise in den besondern Formen ausgesprochen und ausgeführt. — Und diesen Grundgedanken in seiner absoluten Wahrheit und Gültigkeit zur evidenten Vernunfteinsicht zu bringen; es begreiflich zu machen, wie das in sich Eine und alleinige Wesen in ein Universum, als absolute Totalität, übergehe; d. i. durch ein Begreiflichmachen der Art, wie die Einheit Allheit, und die Allheit Einheit ist, und dergestalt das Geheimniß der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Mannigfaltigkeit in der Einheit zu enthüllen: — darin besteht die vielbedeutende und vielumfassende Aufgabe, durch deren befriedigende und vollständige Lösung eine Lehre des Pantheismus ihre Ansprüche auf ein, den Forderungen der Wissenschaft und Theorie genügendes System der Vernunft glaubt geltend machen zu können. —

Mit dieser Aufgabe haben wir denn auch wirklich die speculativen Denker alle beschäftigt gefunden, die darauf ausgegangen sind, ihre gefaßte pantheistische Weltansicht zu einer, den Forderungen der Wissenschaft und Dialektik genügenden Einsicht in das Band der absoluten Einheit und Allheit, oder des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und der Welt der Dinge, zu erheben. Einstimmig in der Aufgabe selbst, haben sie dieselbe nur auf verschiedene Weise gefaßt und ausgedrückt. So fanden wir — um mit Uebergehung der Aeltern nur der Neuern zu erwähnen, welche die All-

Eins-Lehre zur Form eines wissenschaftlichen Systems auszubilden versucht — bei dem Pantheisten Bruno eine Aufgabe in den Worten ausgedrückt: den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, das ist das eigentliche und tiefe Geheimniß der Kunst.

In die Enthüllung dieses Geheimnisses, des Geheimnisses nämlich der Einheit in der Mannigfaltigkeit, und der Mannigfaltigkeit in der Einheit, setzt der neuere naturphilosophische Lehrer des Absoluten die Aufgabe der Philosophie als einer Wissenschaft des Absoluten, und der Erkenntniß und Betrachtung aller Dinge, wie sie im Absoluten gegründet sind. Auf seine Weise und in seiner Sprache drückt gleichfalls der neueste Lehrer des absoluten Wissens vom Absoluten die höchste Aufgabe der Philosophie in der Forderung aus: nicht stehen zu bleiben bei der ganz abstracten, unbestimmten Einheit, sondern fortzugehen zu dem, worin allein alles Interesse fällt, zur Erkenntniß der verschiedenen Weisen der Bestimmtheit dieser Einheit; d. i. zur concreten Einheit, (dem Begriffe) welche als die, in der großen Vielheit und Verschiedenheit ihrer Bestimmtheiten erkannte und begriffene Einheit, den Inhalt der Philosophie ausmacht. *) —

Als unumgängliche Bedingung der Möglichkeit einer, die Forderungen der Wissenschaft befriedigenden Lösung

*) Hegel's Encyklopädie der philos. Wiss. 2te A. 530.

der gedachten, auf die Erklärung des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen, oder zu Gott gerichteten Aufgabe, ſehen wir denn auch alle, zur Löſung dieſer Aufgabe gemachten Verſuche, von der Vorausſetzung ausgehen: es müſſe aus der Idee des Abſoluten, als dem oberſten Erklärungsgrunde, Alles von Grund aus ſich erklären laſſen. Oder mit andern Worten: es müſſe aus der erkannten Natur Gottes auch das Verhältniß deſſelben zur Welt ſo zu beſtimmen ſeyn, daß man einzuſehen vermöge, wie die Welt, als die geſammte Vielheit und Mannigfaltigkeit der zeitlichen und vergänglichen Dinge, auf das Abſolute ſich beziehe, und in demſelben gegründet ſey. — Daß ganz beſonders unſere neueſten ſpeculativen Gottes- und Weltlehrer auf die wiſſenſchaftliche Begründung und Ausbildung ihrer kosmotheiſtiſchen Theorien auch gewiß die größte Sorgfalt gewandt, und für dieſen Zweck alle ihre ſpeculative Denkkraft und dialektiſche Kunſt aufgeboten haben mögen, das dürfen wir ohne Zweifel um ſo unbedenklicher vorausſetzen, je lebendiger ſie vom Gefühl der Wichtigkeit durchdrungen ſind, welche in derjenigen Unterſuchung liegt, die das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betrifft; andrerſeits aber auch zugleich die Schwierigkeiten erkannten, welche die Tiefe dieſer Unterſuchung mit ſich führt. So bekennt — wie wir auch vernommen haben — Schelling, daß wohl keine Unterſuchung wichtiger gedacht werden könne, als die über das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen, oder zu Gott; und daß, wenn es auf die Frage nach dieſem Verhältniſſe keine beſtimmte Antwort

in der Vernunft gebe, das Philosophiren selbst eitel, und die Vernunfterkenntniß unbefriedigend und unbefriedigt sey. (Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie S. 75. B. L.)

Auf eine ähnliche Weise drückt der neueste Lehrer des absoluten Wissens von Gott und dessen Beziehung auf die Welt, seine Anerkennung der Wichtigkeit, und zugleich der zu ergründenden Tiefe jener Untersuchung in den Worten aus: „das Verhältniß des endlichen Geistes zu Gott ist eine so tiefe, oder es ist (vielmehr) die tiefste Idee, so daß das Denken derselben der sorgfältigsten Wachsamkeit über die Kategorie, die es dabei gebraucht, bedarf. (Berl. Jahrb. Juli 1829. Nr. 14.) Wie haben es nun unsere wissenschaftlichen Lehrer des Absoluten, und des Verhältnisses der Welt der Dinge zu demselben, angefangen, um diese Idee genügend aufzuklären; — welcher Methode sich bedient, die ihnen auf die Frage nach dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen eine durchaus klare und bestimmte Auskunft zu geben vermochte? — Um die genannte Idee in ihrer ganzen Tiefe zu ergründen, mußte die Idee des Absoluten selber, in welcher der oberste Erkenntniß- und Erklärungsgrund der Beziehung desselben zum Endlichen zu suchen ist, erforscht werden. Denn in der Philosophie wird es ja, wie Hegel ganz richtig bemerkt, näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältniß zur Welt bestimmt. Aber die meisten sehen ja leider! wie Schelling klagt, in dem Wesen des Absoluten nichts, als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es schwindet vor

ihnen in eine bloße Verneinung der Verſchiedenheit zuſammen. Dieſen Allen fehlt alſo die erſte Erkenntniß, in deren Ermangelung ſie dann auch den Eingang in die wahre Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge nicht finden können. —

Wenn nun aber doch nach Schelling's eigenem Geſtändniſſe, das, von Seiten ſeines bloßen Weſens und Seyns an und für ſich betrachtete Abſolute uns nichts offenbart; — wenn es uns vielmehr mit den Vorſtellungen einer unendlichen Verſchloſſenheit, einer unerforſchlichen Stille und Verborgenheit erfüllt: — wie mag ſich da nun wohl dieſe tiefe Nacht des Abſoluten für unſere Erkenntniß in Tag verwandeln? —

Unſere Lehrer des abſoluten Wiſſens vom Abſoluten, haben das Geheimniß dieſer Verwandlung und dieſes Offenbarwerdens in der ewigen, dem Abſoluten ſelbſt gleichen Form gefunden. Dieſe Form iſt ihnen erſchienen als der Tag, in welchem ſie jene Nacht, und die in ihr verborgenen Wunder begreifen; ſie leuchtet ihnen als das Licht, in welchem ſie das Abſolute klar erkennen, und in demſelben auch ſo klar zu ſehen vermögen, um in ihm eine Wiſſenſchaft zu gründen. Sie, dieſe abſolute Form, iſt demnach als das Aufſchließende des Weſens, und das allgemein Vermittelnde der Erkenntniß und des Abſoluten zu betrachten; — als der ewige Mittler, und als das allſehende, und alles offenbarende Auge der Welt, und mithin als der Quell aller Weisheit und Erkenntniß. Denn in dieſer abſoluten Form, der Form aller Formen, wird das poſitive Weſen der Einheit erkannt; jene aber, die

absolute Form nämlich, ist uns als die lebendige Idee des Absoluten einverleibt, so daß unsere Erkenntniß in ihm, und es selbst in unserer Erkenntniß ist; und wir in ihm so klar zu sehen vermögen, als wir in uns selbst sehen, und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andere, besonders aber die sinnliche Erkenntniß, tiefes Dunkel ist. — Daß es nicht ein absolutes Wissen, und außer diesem noch ein Absolutes gebe, sondern daß beide Eins seyen, darin nun besteht das Wesen der Philosophie, in welcher auch allein nur das absolute Wissen zugleich die Wesenheit und die Realität des Absoluten selbst ist. Es beruht sonach auch die erste Erkenntniß der Philosophie auf der Gleichsetzung beider, und der Einsicht, daß es kein anderes Absolutes gibt, als in dieser Form, und keinen andern Zugang zum Absoluten, als diese Form; und daß, was aus dieser Form folgt, auch aus dem Absoluten selbst folgt, und was in jener, auch in diesem ist." — In und mit dieser absoluten Form gibt uns demnach Schelling den Schlüssel, welcher uns den sichern Zugang zum Absoluten eröffnet; einen Schlüssel, in dessen Besitz allein der absolute Idealismus ist, welchen, an der Stelle des in der erscheinenden Welt befangenen Idealismus, eben jene Identification der Form mit dem Wesen in der intellectuellen Anschauung gründet, die in der absoluten Einheit die absolute Fülle, das Besondere im Absoluten, aber eben damit auch das Absolute im Besondern begreift. (S. Schelling's neue Ztschr. für sp. Physik. §. IV. S. 21. 22. 23. ꝛc.)

I.

Ein intellectuelles Anſchauen alſo iſt die geprieſene abſolute und unmittelbare Erkenntniß, welche in der Form des Abſoluten zugleich das der Form gleiche Weſen deſſelben erkennt. — Auf wie verſchiedene Weiſe hat ſich aber doch daſſelbe Abſolute allen den Sehern offenbart, die mit dem Auge dieſer abſoluten Erkenntnißart in ſeine Tiefen geblickt, und dieſelben zu erforſchen geſucht! — Sie alle glaubten im Bewußtſeyn ihres intellectuellen Anſchauungsvermögens, und im unbedingten Vertrauen zur abſoluten Wahrheit ihres unmittelbaren Wiſſens, um das Abſolute, den Zugang zu demſelben gefunden zu haben, und den Schlüſſel zu einer, durch die erſte Erkenntniß zu begründenden und auszuführenden Wiſſenſchaft des Univerſums. — Auf daſſelbe Princip einer intellectuellen Anſchauung des Abſoluten, als einer unmittelbaren, mit ihrem Gegenſtande identiſchen Erkenntniß hatte z. B. Plotin ſeine Emanationslehre, Spinoza ſein Syſtem des eigentlichen, ſtrengen Pantheismus, und unſre modernen idealiſtiſchen Pantheiſten, ihre Syſteme der Wiſſenſchaft von dem Einen und All gegründet. Mit demſelben Organ einer intellectuellen Anſchauung, hatte Jener in dem Weſen des Abſoluten drei, der Rangordnung nach von einander verſchiedene und zugleich geſchiedene, ſelbſtſtändige Principien erkannt, und aus der ſo beſtimmten Natur Gottes das Verhältniß deſſelben zur Welt beſtimmt. Aber der anſchauende Verſtand des Neuplatonikers hatte doch hier die dichtende Einbildungskraft zu Hülfe neh-

men müssen, um die Nacht des Absoluten aufzuklären vermittelst der bildlichen Vorstellungsart eines sich selbst erleuchtenden, und durch Ausbreitung seiner Strahlen zugleich ausströmenden Urlichts, dessen Ausströmungen immer schwächer und trüber werden, je weiter sie sich von ihrer Quelle entfernen, bis sie endlich in die dunkle Nacht der Materie übergehen. — —

Zu einer ganz andern Bestimmung der Natur Gottes und seines Verhältnisses zur Welt hatte den Spinoza sein intellectuelles Anschauen geführt, welcher, die Hülfe dichtender Phantasie und ihrer bildlichen Vorstellungsarten verschmähend, unter Leitung einer dialektischen, logisch-mathematischen Methode sein System einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge zu begründen und auszuführen versuchte. Aber doch muß auch Spinoza an seiner anschauenden Erkenntniß noch nicht das vollkommen ausgebildete Organ besessen haben, mit welchem er die ganze Tiefe des Absoluten in völliger, Alles umfassender Klarheit zu ergründen vermocht. Zwar hatte Anfangs — wie wir auch bereits erwähnt — der neuere wissenschaftliche Lehrer des Absoluten von diesem seinem Vorgänger gerühmt, daß er die intellectuelle Anschauung als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart, und selbst mit einer Klarheit erkannt, wie wenige vor ihm, und beinahe keiner nach ihm. (Schelling's neue Ztschrft. f. sp. Phy. §. I. S. 23.) Wir haben aber auch der spätern Urtheile gedacht, durch welche Schelling jenes erste, günstige Urtheil über seinen Vorgänger wieder zurückgenommen, oder doch wenigstens nicht ohne besondere Einschränkung, als

wahr angeſehen wiſſen wollte. Ganz beſonders aber muß uns ein über den Spinocismus von Schelling ausgeſprochenes Urtheil des Tadels nicht wenig auffallen, aus Gründen, die wir ſogleich anführen wollen. Der Reformator des Spinozismus tadelt nämlich einmal (an einer, in ſeiner polemiſchen Schrift gegen Jacobi unter dem Titel „Denkmal ꝛc.“ vorkommenden Stelle) auch dieſes an dem gedachten Syſtem, „daß darin offenbar zu viel Vernunft, und zu wenig Verſtand ſey; — kräftigerer Verſtand entwickele ihn in ein ganz anderes.“ Einen Tadel dieſer Art aus dem Munde des ſpeculativen Denkers zu vernehmen, welcher in der Vorerinnerung zur erſten urkundlichen (in der älteren Zeitſchrift f. ſp. Phyſ. gegebenen) Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie behauptet hatte, daß er durch dieſes Syſtem Spinoza'n dem Inhalte und der Sache noch am meiſten ſich anzunähern geglaubt, muß uns gewiß nicht wenig befremden. Und dieſe Annäherung, oder vielmehr vollkommene Uebereinſtimmung im Puncte der Anerkennung der Vernunft, als alleinigen Erkenntnißprincips der Philoſophie, wird ſogleich durch die erſten, im Eingange der Darſtellung des Syſtems vorkommenden Erklärungen bezeugt. Wir hören daſelbſt: „der Standpunct der Philoſophie iſt der Standpunct der Vernunft; ihre Erkenntniß iſt eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich, d. h. wie ſie in der Vernunft ſind. Denn es iſt die Natur der Philoſophie, in den Dingen nur das zu ſehen, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken, welche eben das Abſolute ſelbſt iſt, in ſo fern ſie nämlich

gedacht wird als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Da es nun keine Philoſophie gibt, als vom Standpunct des Abſoluten, die abſolute Vernunft aber das Abſolute iſt: ſo kann es auch mithin keine Philoſophie geben, als vom Standpuncte der (abſoluten) Vernunft."

Mit dieſen ganz übereinſtimmende, gleich deutliche und beſtimmte Erklärungen von der Vernunft, als Erkenntnißprincip des Abſoluten, haben wir in ſpätern Darſtellungen deſſelben Syſtems der Philoſophie, als Vernunftwiſſenſchaft, angetroffen. So wird unter andern in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie (ſ. Jahrb. der Medicin als Wiſſ. Band I. S. 12 — 16.) von der Vernunft mit ausdrücklichen Worten behauptet: daß ſie die Idee des Abſoluten oder Gottes nicht etwa bloß habe, ſondern vielmehr dieſe Idee ſelber ſey, und nichts außerdem; alſo auch nicht ſey eine Bejahung des Einen, die ſelbſt außer dem Einen wäre, ſondern ein Wiſſen Gottes, welches ſelbſt in Gott iſt. Und da nichts außer Gott iſt, ſo iſt auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat in der ewigen Selbſtbejahung; d. h. ſie iſt ſelbſt das Seyn Gottes und in dieſem Seyn. —

Wenn nun hiernach die Vernunft als das Eine und einzige Erkenntnißprincip des Abſoluten anerkannt und geprieſen wird: ſo wird dagegen dem Verſtande der Zugang zu dieſer Erkenntniß gänzlich verſchloſſen, und ihm bedeutet, daß er ganz und gar keinen Theil haben könne an einem Gute, welches ausſchließend Eigenthum

der Vernunft iſt; keinen Theil alſo an der Idee Gottes, oder des Abſoluten, die lediglich aus der Fülle der Vernunft geboren iſt.

Nach dieſen, und ſo vielen ähnlichen, anderwärts vorkommenden, ſo entſchiedenen Ausſprüchen und Erklärungen von der Vernunft, als alleinigem Princip der Philoſophie; und vom Verſtande, als einem, aus der Sphäre dieſer Wiſſenſchaft des Abſoluten ganz zurückzuweiſendem Erkenntnißvermögen, wäre demnach gleichfalls auch in dem neuern, dem Spinozismus nachgebildeten Identitätsſyſteme, offenbar viel zu viel Vernunft, und viel zu wenig Verſtand anzutreffen. Ja, noch mehr: es müßte ſogar der unterſcheidende Charakter dieſes neueren Syſtems gerade darin zu ſetzen ſeyn, daß in demſelben nur Vernunft, und nichts als Vernunft, aber ganz und gar kein Verſtand, — daß es alſo ein bloßes reines Vernunftſyſtem ohne allen Verſtand ſey; ein Syſtem, in welchem die Vernunft allein herrſcht, und dem Verſtande allen Zutritt in ihr Gebiet der Philoſophie unterſagt.

Bei dieſer Bewandtniß der Sache müßte doch wohl jener Tadel das Syſtem deſſen, welcher das genannte Gebrechen am Spinozismus entdeckt, in ſeiner höchſten Steigerung treffen, und wir könnten uns darüber nur wundern, wie der Scharfblick des Tadlers bei dieſer Rüge ſein eigenes Syſtem aus dem Geſichte verlieren konnte. Doch wir können und wollen nicht fälſchlich den neueren Identitätslehrer einer ſo argen und augenſcheinlichen Unbedachtſamkeit oder Vergeſſenheit beſchuldigen. Denn wir wiſſen recht wohl, wie wir uns das

Räthsel des anscheinenden Widerspruchs zu lösen haben. Freilich, wenn von einem und demselben Verstande die Rede wäre, welcher gar nicht an jener höchsten Idee des Absoluten Theil haben, und dann doch auch in gehörigem Maaße der Vernunft mit seiner Thätigkeit dienstbar seyn solle, um ihrem System einer Wissenschaft des Absoluten vollkommene Wahrheit und Gültigkeit zu verschaffen! Aber unter demjenigen Verstande, welcher keinen Theil haben soll an der Idee des Absoluten, ist der, in allem bisherigen Dogmatismus herrschende Verstand gemeint, welcher nur die leere Einheit erkennt ohne Erfüllung; — der abstrahirende, Allgemeinbegriffe bildende, der nur in Gegensätzen sein Wesen hat, und das, was in jener Idee als ewig und absolut Eins gesetzt ist, getrennt betrachten will. Diese Abstraction streitet durchaus gegen die Vernunft des Gottes, von welcher sich nichts abstrahiren läßt, ohne ihre untheilbare Einheit aufzuheben, und in Widersprüche aufzulösen. Es ist dagegen ein Verstand von ganz anderer Art; — ein anschauender Verstand, welcher das absolute, untrennbare Einssein der Einheit und Unendlichkeit in der Idee Gottes erkennt. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott; unendliches Selbsterkennen oder unendliche Selbstbejahung des unendlichen, von und aus sich selbst Seyns, das also ist ausschließend die Sache des genannten anschauenden Verstandes, durch dessen Vermittelung allein eine Wissenschaft gegründet und ausgebildet werden kann, die nur in so weit Werth hat, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie Er ist. (Aphorismen ꝛc. B. I.

A. 31 — 80. Vergl. N. Ztſchr. §. IV.) — Dieſe anſchauende Verſtand kann es alſo auch nur ſeyn, von welchem das offenbare zu Wenig am Spinozismus gerügt wird; und Spinoza hätte ſonach die intellectuelle Anſchauung, als alleiniges Princip der höchſten, dem anſchauenden Verſtande ausſchließend eigenen, von dem abſtracten Denken weſentlich verſchiedenen Erkenntnißart, doch noch nicht mit derjenigen Klarheit, und in derjenigen, das Ganze umfaſſenden und erſchöpfenden Tiefe erkennt, welche erforderlich war, um auf dieſe abſolute Erkenntnißart eine wahrhaft ſpeculative Wiſſenſchaft des Abſoluten zu gründen und zu vollenden. Das zu Wenig an Kraft, wie an Klarheit und Tiefe des anſchauenden Verſtandes, mußte alſo durch ein genügendes Mehr ergänzt; — es mußte darum die ſpinoziſche Lehre des Begriffenſeyns aller Dinge in Gott, die der Grund des ganzen Syſtems iſt, erſt belebt und der Abſtraction entriſſen werden, ehe ſie zum Princip eines, durch die lebendige Kraft und durchdringende Klarheit des anſchauenden Verſtandes zur Vollkommenheit gediehenen Vernunftſyſtems werden konnte. — Ein ſolches Syſtem wäre alſo auch wohl das ganz Andere, in welches ein anſchauender Verſtand, der, begabt mit mehr Kraft, von aller abſtracten Betrachtungsweiſe der Vernunftidee des Abſoluten ſich entfernt hält, den Spinozismus zu entwickeln vermag. — In ein ganz anderes, oder genauer zu reden, in mehrere, in dem einen oder dem andern Betracht mehr oder weniger von einander ſich unterſcheidende Syſteme iſt freilich der Spinozismus entwickelt worden. Auch

können wir es nicht in Abrede ſtellen, daß die Entwickelung und Umgeſtaltung, welche der ältere ſpinoziſche Pantheismus von unſern modernen, idealiſtiſchen Kosmotheiſten erhalten, das Werk eines kräftigen Verſtandes ſey, deſſen Kraft durch den Idealismus unſrer neueren Philoſophie erhöht und verſtärkt, und der zugleich durch das Licht, welches von dieſem ausgegangen, und ſich über das Gebiet des philoſophiſchen Wiſſens verbreitet, heller noch erleuchtet, und zugleich mit ihm, auf der wiſſenſchaftlichen Bildungsſtufe unſers Zeitalters bereits gewonnenen Schätzen von reellen Kenntniſſen, iſt bereichert worden. —

Die Geſchichte des Idealismus unſrer neuern Philoſophie, von dem Zeitpuncte an, als dieſer Idealismus, unter dem Charakter eines kategoriſchen und poſitiven Syſtems im Felde des Theoretiſchen, zum erſten Male auftrat, und durch ſeinen erſten Repräſentanten und Sachwalter, den Schöpfer des ſubjectiven Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, als unbedingt vorauszuſetzende Wahrheit die Behauptung ausſprach: „es müſſe die Wiſſenſchaft alles Wiſſens von dem Unbedingten ausgehen, iſt, wie wir geſehen haben, nichts anderes, als eine fortgehende Geſchichte vieler und mannigfaltiger Entwickelungs- und Umbildungsweiſen des Spinozismus, in Anſehung der höchſten und wichtigſten Lehrſätze vom Abſoluten und deſſen Verhältniſſe zum Endlichen. — Aber iſt es denn auch wohl — das iſt hier die große, vielbedeutende Frage — dem rüſtigen, mit dem vorgeblichen Organ einer intellectuellen Anſchauung begabten Verſtande unſerer neuern wiſſenſchaft-

lichen All-Einslehrer gelungen, die ältere Lehre des Spinozismus so zu verbessern, sie von ihren Mängeln und Gebrechen so von Grund aus zu läutern und zu befreien, daß sie in dieser Reform der Erhebung in das wahrhafte Vernunftsystem auf eine, den strengen Forderungen des speculativen Verstandes befriedigende Weise, fähig geworden? —

Es war gewiß ein kräftiger, und mit den Künsten der Dialektik wohl ausgerüsteter Verstand, mit welchem Fichte als Wissenschaftslehrer gegen den Spinozismus auftrat, und denselben durch sein System des Idealismus zu überwältigen, und in seiner Nichtigkeit und Grundlosigkeit vor Augen zu legen glaubte. Aber was hatte dieser kräftige Verstand des Wissenschaftslehrers eigentlich nur über den Spinozismus vermacht? — Nicht von Grund aus und in seiner Wurzel ihn vernichtet, sondern nur eine andere Gestalt ihm gegeben, und dergestalt in ein ganz anderes ihn entwickelt. Als System eines kritischen Idealismus hatte nämlich die Wissenschaftslehre dem Spinozismus sich bestimmt entgegengestellt, den sie für einen dogmatischen Realismus erklärt, weil in demselben das Nicht-Ich als die Substanz, und die Ursache der Vorstellung, mithin das Ich als ein bloßes Accidens, und als bloßer Effect dieser Substanz (des Spinozischen Fatums) angenommen und vorausgesetzt, und sonach das Nicht-Ich zum Realgrunde von Allem gemacht werde. (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S. 34. 35.), Wir wissen, was der Idealismus des Wissenschaftslehrers statt des Nicht-Ichs, oder der spinozistischen Substanz, zum

Realgrund von Allem gemacht hatte. Durch Translocation des Absoluten, als des Realgrundes von Allem, aus dem Nicht-Ich in das absolute Ich, war der ältere realistische Spinozismus der absoluten Objectivität, in den umgekehrten idealistischen der absoluten Subjectivität oder Ichheit umgeschaffen worden.

Wenn der anschauende Verstand Spinoza's im Absoluten die Eine absolute Substanz erkannte, und darum auch das Seyn zum Ersten machte: so erblickte dagegen der Idealist in dem, zum Absoluten erhobenem ebenen und absoluten Ich, mit seinem anschauenden Verstande nichts als eine absolute Thätigkeit; und machte darum nicht das Seyn, sondern das Thun zum Ersten, und das Seyn, als bloßen, auf dem Handeln des Ich beruhenden Effect, zum Zweiten. — Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn, und als Realprincip von Allem zugleich alles Seyn; denn das einzige Absolute, worauf alles Bewußtseyn und alles Seyn sich gründet, ist reine Thätigkeit. Das absolute Ich ist nur, indem es durch den Act seiner Thätigkeit sich selbst setzt; es ist also die Ursache seines eigenen Seyns durch sein Handeln. Die Spinozische Bestimmung der Natur Gottes, als der causa sui, sehen wir demnach hier auf das absolute Ich übergetragen. Nach Spinoza (Satz 34.) ist die Macht Gottes sein Wesen selbst; also ist es auch seine Macht, vermöge welcher Er selbst, und Alles ist und wirkt. Gleicher Weise besteht nach Fichte das Wesen des absoluten Ichs in seiner Macht, d. i. in seiner absoluten Thätigkeit, vermöge deren es selbst, und Alles

iſt und wirkt. — Die reine Thätigkeit oder abſolute Macht, worin das Weſen des Abſoluten beſteht, iſt aber keineswegs eine bewußte Thätigkeit; — kein Handeln mit Wiſſen und Wollen. — Denn nach Spinoza wirkt Gott nicht nach der Freiheit des Willens; da Wille, ſo wie Verſtand keine Beſtimmungen der wirkenden (natura naturans) ſondern lediglich der gewirkten Natur (natura naturata) ſind. So iſt auch nach Fichte das Handeln des abſoluten Ichs ein Handeln ohne Wiſſen und Wollen durch innere Nothwendigkeit. Darum iſt aber auch der Gott des reinen Idealismus im Syſtem der Fichteſchen Ichheitslehre, nothwendig ein unperſönliches Weſen, ſo gut wie der Gott des reinen Realismus im Syſtem der Spinoziſchen Gottslehre. — Ausdrücklich erklärt ja Fichte: Gott Bewußtſeyn und Perſönlichkeit zuſchreiben, heißt ihn zu einem endlichen Weſen machen; da Bewußtſeyn, und jener höhere Grad deſſelben, an Beſchränkung und Endlichkeit gebunden ſind. — So hatte demnach der anſchauende Verſtand des Lehrers des ſubjectiven Idealismus das abſolute Ich an die Stelle der Spinoziſchen Subſtanz geſetzt, die Prädicate von dieſer auf jenes übergetragen, und dergeſtalt den Spinozismus in ein ganz anderes entwickelt; indem er nicht, ſo wie Spinoza, das reine Bewußtſeyn vom empiriſchen getrennt, und nicht über das, im empiriſchen Bewußtſeyn gegebene reine Bewußtſeyn, hinausgegangen war.

Eine andere Geſtalt mußte aber ſogleich wieder der Spinozismus unter den Händen des Urhebers des ſubjectiven Idealismus annehmen, als dieſer auf dem

praktischen Standpuncte, den er für die Begründung und Ausführung seines Systems der Sittenlehre genommen, nun doch wirklich dasselbe, was Spinoza gethan, nämlich das reine Bewußtseyn vom empirischen getrennt, d. h. also, das reine absolute Ich außerhalb des empirischen gesetzt hatte. —

In dem merkwürdigen Schreiben an Jacobi*) (datirt vom 30. Aug. 1795), worin Fichte seine Freude über die auffallende Gleichförmigkeit bezeigt, welche er zwischen ihren beiderseitigen philosophischen Ueberzeugungen gefunden zu haben glaubt, erhalten wir folgenden Aufschluß über die wahre Bedeutung des theoretischen Idealismus, und des sogenannten praktischen Realismus der Wissenschaftslehre. Wir zeichnen aus diesem Briefe folgende Stelle aus: „So wie wir uns als Individuen betrachten — und so betrachten wir uns immer im Leben, nur nicht im Philosophiren und Dichten — stehen wir auf dem Reflexionspuncte (den ich den praktischen nenne). Von ihm aus wird das reine Ich, das uns auch auf ihm gar nicht verschwindet, außer uns gesetzt, und heißt Gott." — Diesem praktischen setzte Fichte daselbst den speculativen Gesichtspunct, als den des absoluten Ichs entgegen, welcher letztere hiernach von den erstern dadurch sich unterscheidet, daß von ihm aus das reine absolute Ich nicht außer uns gesetzt wird. Der speculative Standpunct ist sonach der Standpunct

*) In Fr. H. Jacobi's auserlesenem Briefwechsel der 249ste Brief.

der Betrachtung des absoluten Ichs, als des, vom empirischen nicht getrennten, sondern in demselben gegebenen reinen Bewußtseyns; der praktische dagegen der Standpunct der Betrachtung des absoluten Ichs, als des, vom empirischen getrennten, und außer demselben gesetzten reinen Bewußtseyns. Daß nun das, vom praktischen Standtpuncte aus, in seiner Getrenntheit vom empirischen Ich betrachtete reine absolute Ich, nicht mehr Ich heißen müsse, darüber hatte sich Fichte späterhin in seinem, nach den Principien der Wissenschaftslehre dargestellten System der Sittenlehre deutlicher noch und bestimmter erklärt. „Ich habe — heißt es dort (S. 341.) — die Vernunft überhaupt außer mich gesetzt; sie ist durch mich, als Intelligenz, außer mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes, als theoretischen Princips. — Nachdem diese Entäußerung des reinen in mir geschehen, soll mir von nun an — und so muß es in der Sittenlehre gehalten werden — das empirische oder individuelle Ich allein Ich heißen. Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die Person.“ — Und was war nun aus dem, vom Standtpuncte der praktischen Wissenschaftslehre in seiner Absonderung und Ausgeschiedenheit vom empirischen Ich betrachteten, reinen Ich geworden? — Verschwunden war es freilich auch hier nicht; — aber es hatte einen andern Charakter angenommen, durch Umgestaltung eines theoretischen Realprincips in ein praktisches Idealprincip. In dem reinen Ich der praktischen Wissenschaftslehre finden wir nämlich die höchste Einheit des Spinozischen Systems wieder; aber nicht als

etwas das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann. — Wie demnach Fichte von dem theoretischen Theile seiner Wissenschaftslehre ohne Bedenken behaupten konnte, daß er wirklich der systematische Spinozismus sey, mit dem Unterschiede nur, daß eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist, *) so mußte er gleichfalls von dem praktischen Theile seiner Wissenschaftslehre behaupten können, daß auch dieser mit dem Spinozismus einig sey in Ansehung des höchsten Princips — der Idee der höchsten Einheit —; aber doch darin von ihm sich unterscheide, daß er diese höchste Einheit nicht, wie der Spinozismus, als ein wirklich Gegebenes, also nicht als ein Realprincip, anerkenne, sondern lediglich als ein Object in der Idee; bloß ein uns vorgesteckes, aber nie von uns zu erreichendes Ideal. Hiernach hätte also der kräftigere anschauende Verstand Fichte's den Spinozismus wirklich, zuerst auf seinem Gebiete der theoretischen Wissenschaftslehre, in ein ganz anderes, und sodann auf dem praktischen Gebiete derselben subjectiv-idealistischen Wissenschaftslehre, wiederum in ein ganz anderes entwickelt.

Von dem absoluten, im empirischen Bewußtseyn eines Jeden gegebenen und von demselben nicht zu trennendem reinen Bewußtseyn, als dem absoluten Ich, ausgehend und dieses reine Ich als oberstes Realprincip anerkennend und voraussetzend, hatte der neuere idealistische Spinozismus die Aufgabe: aus dem absoluten,

*) Grundlage d. gesammten Wissenschaftslehre S. 47.

an die Stelle der Spinoziſtiſchen Subſtanz geſetzten Ich, das empiriſche, oder individuelle Ich zu deduciren. Und wie der ältere, objective oder realiſtiſche Spinozismus, das Verhältniß des Endlichen zum Abſoluten beſtimmt, als ein Verhältniß der Immanenz der Accidenzen oder Modificationen zu der Einen abſoluten Subſtanz: ſo der neuere idealiſtiſche Spinozismus das Verhältniß des geſetzten, empiriſchen Ichs zu dem ſetzenden abſoluten, in welchem durch ſeine abſolute Thätigkeit das empiriſche oder individuelle Ich geſetzt iſt. Das abſolute, ſetzende Ich verhält ſich ſonach zu dem geſetzten empiriſchen Ich, wie im ältern realiſtiſchen Spinozismus die natura naturans zur natura naturata. Und gleich wie ferner in dieſem Syſtem zur natura naturans weder Verſtand noch Wille, ſo wenig als körperliche Prädicate, gehören, ſondern lediglich nur zur natura naturata: eben ſo auch in dem neuern idealiſtiſchen Spinozismus, nach welchem gleichfalls Verſtand und Wille (im weiteſten Sinne des Worts die Intelligenz oder das Vorſtellungsvermögen überhaupt), nicht minder als der Leib, lediglich Beſtimmungen des empiriſchen, individuellen Ichs ſind; *) nichts weiter alſo als Producte des ſchöpferiſchen Vermögens des ſetzenden Ichs, die dieſem, als dem Producirenden, ſelber nicht zukommen. Und wie endlich im ältern Spinozismus Gott nach der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur handelt, und Alles mit abſoluter Nothwendigkeit aus ſeiner abſoluten Macht

*) F. Syſtem der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wiſſenſchaftslehre S. 341.

erfolgt: ſo handelt auch im neuern ſubjectiven Spinozismus der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre das abſolute Ich nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur, und es erfolgt aus ihm Alles nach den Geſetzen, denen gemäß die Acte ſeiner Thätigkeit bedingt und beſtimmt ſind. — So hatte demnach unſer Idealiſt im theoretiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre einen ſyſtematiſchen Spinozismus aufgeſtellt, in welchem die höchſte Einheit vermißt wird, da nach demſelben eines jeden Ich ſelbſt die einzige höchſte Subſtanz iſt; und im praktiſchen Theile dagegen wiederum einen Spinozismus, in welchem zwar die höchſte Einheit, die in dieſem Syſteme geſucht wird, zu finden iſt, aber nicht als etwas das da iſt, ſondern nur als etwas, das da ſeyn ſoll; — alſo nicht als ein Real- ſondern lediglich als ein Idealprincip. — Das Streben, dieſen Gegenſatz zwiſchen der höchſten Einheit und der abſoluten Realität aufzuheben, ließ endlich den Wiſſenſchaftslehrer ſein anſchauender Verſtand einen Weg entdecken, auf welchem die gegenſeitigen Forderungen des Idealismus und Realismus vollkommen befriedigt werden ſollten. Wir haben ihn auf dieſem Wege verfolgt, und auch geſehen, welche Führer auf dieſem Wege ihn geleitet. Hatte der anſchauende Verſtand unſers Idealiſten Anfangs, auf dem theoretiſchen Standpunct ſeiner idealiſtiſchen Wiſſenſchaftslehre, das Abſolute unter dem Charakter eines Realprincips in ſich ſelbſt, in ſeinem abſoluten, im empiriſchen Bewußtſeyn gegebenen Ich; auf dem praktiſchen Standpuncte dagegen unter dem Charakter eines Idealprincips, als höchſte Einheit, außer ſich ge-

funden: ſo erblickte er es in der Folge, nachdem er ſich zu dem höchſten Standpuncte der Vereinigung des Realen und des Idealen erhoben, als höchſte Einheit, die zugleich die abſolute Realität als das abſolute Seyn, das ſeiner Form nach zugleich das abſolute Wiſſen iſt. Dieſe neue, von uns dargeſtellte Gottes- und Weltlehre des Wiſſenſchaftslehrers, welche die Epoche ſeines Ueberganges vom Idealismus zum Realismus, nicht des bloßen Glaubens, ſondern des Wiſſens bezeichnet, hat uns nur zu deutlich einerſeits an den Spinozismus, und andererſeits zugleich an den ältern Idealismus der Wiſſenſchaftslehre erinnern müſſen, indem die innere Verwandtſchaft mit beiden doch gar nicht zu verkennen iſt. Nicht mit Unrecht nennt darum auch Fries dieſe neue verbeſſerte Lehre Fichte's ein Zwitterding zwiſchen Spinozismus und Kriticismus. Ein ähnliches Urtheil über dieſelbe Lehre fällt Herbart im 2ten Bande ſeiner Metaphyſik, wo er (S. 250) von einer ernſtlichen Aehnlichkeit redet, welche der Idealismus ſelbſt mit dem Spinozismus in der Anweiſung zum ſeligen Leben angenommen. Nicht zwar, als ob hier der Idealismus ſich wirklich in Spinozismus verſenkt und aufgelöſet hätte; aber doch ſo, daß er ihn vielmehr auf ſeine Weiſe neu erzeugt und verändert hat. Darauf deutet denn auch Schelling (in ſeiner Darſtellung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre ꝛc.) beſtimmt hin, wenn er bemerkt, daß der Urheber der neuen Lehre ſeine frühern Grundſätze nicht gerade zu verworfen, ſondern jene höhern Anſichten (von der göttlichen Idee,

als dem Grunde und dem Anfange aller Wissenschaft) nur für die Krone geben wolle, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe, welche sich hier nur in eine untergeordnete Sphäre habe zurückziehen und niederschlagen müssen; — ja daß überhaupt sogar jene höhern Ansichten und Ideen, die er sich angeeignet, nur die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Mißgestalt seines Systems zu verbergen. — Den, an demselben gerügten Grundfehler, und dessen ursprüngliche Mißgestalt, findet der Naturphilosoph Schelling darin, daß die Fichte'sche Philosophie in diesem neuen ekklektischen Systeme den Grundsatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trage, indem ihr das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige sey (Darlegung ꝛc. S. 49.), welches nach diesem System nur allein durch den Gedanken könne ergriffen werden. Es stünden sich demnach in dieser Fichte'schen sogenannten Wissenschaft des Göttlichen, eine, nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere, von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, unüberwindlich entgegen. Bei diesem stehengebliebenen, und als unüberwindlich gesetztem Gegensatze der idealen und der reellen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit, falle daher der nunmehrige Wissenschaftslehrer des Göttlichen nur von sich selbst und seinem eigenen frühern und richtigeren System ab, ohne deshalb das Wahre zu gewinnen. Die wahre Philosophie unterscheide sich von der falschen eben dadurch, daß sie von dem rede, das da ist;

alſo von der wirklichen, der ſeyenden Natur; die falſche Philoſophie dagegen in dem nicht Wirklichen, d. h. in dem nicht Wahren ſey, indem ſie von der Natur redet, als einer ſolchen, die nicht ſey. Alle wahre Philoſophie ſey darum Naturphiloſophie, mit deren Idee der wahre Philoſoph fortgehe bis zu dem Puncte, wo das Ideale ihm ſelbſt ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden iſt, dem Puncte alſo des gänzlichen Zuſammenfallens der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. — Iſt nun Spinoza bereits zum Beſitz des wahren Syſtems der Philoſophie gelangt, indem er, wie unſer Naturphiloſoph von ihm rühmt, ſeine Gott-erfüllte Lehre, als eine Lehre von der Natur erkannt: ſo hätte der Spinozismus durch die Umgeſtaltung, die er durch den Fichte'ſchen Idealismus erhalten, nichts gewonnen; es wäre vielmehr die Wahrheit deſſelben in Irrthum verkehrt worden. Und daß der von Fichte neu erzeugte und veränderte Spinozismus die Wahrheit verfehlt, und in eine falſche Lehre ausgeartet ſey, davon glaubt unſer Naturphiloſoph den Grund darin gefunden zu haben, daß der Idealismus, durch welchen der Reformator des Spinoziſchen Syſtems die Mängel und Fehler deſſelben ergänzen und verbeſſern wollen, für keinen wahren Idealismus gelten könne. Denn der wahre Idealismus, der als ſolcher, wirklich das abſolute Erkennen (die Selbſtbejahung) betrachtet, dringe ſicher bis zur Indifferenz des abſoluten Erkennens mit dem Seyn durch, und löſe ſich auf in ſein Entgegengeſetztes. Nicht ſo der Idealismus der Fichte'ſchen Lehre, welcher, anſtatt

in dem abſoluten Ich die abſolute Selbſtbejahung, und demnach die ewige Form in dem ewigen Weſen zu erkennen, alles wahre Leben und Seyn lediglich auf das Ich des Bewußtſeyns, das Subject, eingeſchränkt habe. Durch dieſen beſchränkten und unwahren Idealismus wäre demnach dem Realismus des Spinoza, der doch wirklich vom wahren, nämlich vom abſoluten Seyn, ausgegangen, und darum auch ſelbſt zur abſoluten Erkenntniß gelangt ſey, ſeine Wahrheit genommen, und demſelben ein Syſtem des Irrthums untergeſchoben worden. — Der Verſtand Fichte's hätte alſo zwar mit dem Princip ſeines ſubjectiven Idealismus den Spinozismus in ein anderes entwickelt; aber die neue Geſtalt, welche dieſer ſpinoziſche Realismus unter den Händen des ſubjectiven Idealiſten erhalten, ſey nur zu einer Mißgeſtalt geworden. — Und wenn nach Schellings Urtheile am Spinozismus nur dies auszuſetzen iſt, daß in ihm zu wenig Verſtand, noch zu wenig nämlich von jenem wahren Verſtande, als dem Princip und Organ einer abſoluten, intellectuellen Erkenntnißweiſe, angetroffen werde, weswegen es auch dem Spinoza nicht habe gelingen können, die Darſtellung ſeiner, als eine Lehre von der Natur erkannten, Gotterfüllten Lehre, bis zu dem Puncte der vollkommenen Identität des Idealen mit dem Realen zu führen: ſo müßte dagegen von dem, durch die Fichte'ſche verbeſſerte Lehre umgeſtalteten Spinozismus geſagt werden, daß in demſelben jener anſchauende Verſtand ganz und gar vermißt werde, und an der Stelle deſſelben ein ſtarrer und abſtracter Verſtand, als ein unlebendiges, unbild-

ſames und der Vernunft unempfängliches Organ, in dem vernunftlosen Syſteme herrſche. Eine ganz andere Bewandtniß hat es, nach Schelling's Dafürhalten, mit einem Idealismus, welcher, im Gegenſatze mit jenem beſchränkten ſubjectiven, wirklich das abſolute Ich, als das abſolute Erkennen, nämlich als die abſolute Selbſtbejahung, und demnach als die ewige Form in dem ewigen Weſen und Seyn betrachtet; da ein ſolcher ſicher bis zur Indifferenz der abſoluten Erkenntniß, als der Form, mit dem abſoluten Seyn, als dem Weſen des abſoluten durchdringe, und in ſein Entgegengeſetztes, den wahren Realismus ſich auflöſe. — Mit der Erkenntniß jener Indifferenz im Abſoluten, daß nämlich in Anſehung ſeiner die Idee die Subſtanz, d. i. das Reale ſchlechthin, die Form auch das Weſen, das Weſen auch die Form iſt u. ſ. w. hatte Schelling den abſoluten Schwerpunct gefunden, welcher derſelbe iſt im Idealismus und im Realismus, die beide nur durch die Art der Betrachtung Eines und deſſelben Gegenſtandes ſich unterſcheiden, da jener durch die Reflexion auf das Weſen, dieſer, der Idealismus, durch das Feſthalten der Form des Abſoluten, nothwendig Eins ſind.

Hiernach hätte denn Schelling das wahre Verhältniß dargelegt, worin ſein, zum Syſtem einer Naturphiloſophie ausgebildeter Idealismus, einerſeits zu Spinoza's Realismus, und andrerſeits zu der neuen verbeſſerten Lehre des Fichte'ſchen Idealismus ſteht. In der abſoluten Ichheit, als dem abſoluten Erkennen in der intellectuellen Anſchauung, und der Form aller Formen, hatte er den, dem Abſoluten eingebornen Sohn

erkannt, welcher gleich ewig mit ihm, nicht verſchieden von ſeinem Weſen, ſondern Eins iſt. — Und wie Spinoza, von ſeinem realiſtiſchen Standpuncte der Reflexion auf das Weſen des Abſoluten, vom Vater, d. h. vom wahren abſoluten Seyn ausgehend, zum Sohne, d. h. zur abſoluten Erkenntniß gelangt war: ſo kam jetzt Schelling, von ſeinem idealiſtiſchen Standpuncte der Reflexion auf die Form des Abſoluten, vom abſoluten Erkennen ausgehend, vom Sohne zum Vater; und gewann, wie er verſichert, auf dieſem Wege des Ueberganges vom wahren, abſoluten Idealismus zum abſoluten Realismus die Einſicht, daß die Lehre (des wahren Idealismus), die aus dem Sohne iſt, dieſelbe iſt, welche aus dem Vater (die Lehre des Realismus). Zu dieſer Einſicht hatte nun aber der Fichte'ſche Idealismus nicht gelangen können, weil dieſer beſchränkte, ſubjective Idealismus ſich nicht bis zur wahrhaft intellectuellen Anſchauung der abſoluten Ichheit, als der, dem Seyn und Weſen des Abſoluten gleichen abſoluten Form, zu erheben vermochte. —

In der ſo eben erwähnten Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre, ſetzt Schelling den Unterſchied zwiſchen der alten und der neuen verbeſſerten Lehre darin, daß bei der neuen Reviſion des Fichte'ſchen Syſtems aus dem Vater der Sohn geworden ſey. Das Wiſſen nämlich, oder das reine abſolute Bewußtſeyn, welches der Fichte'ſche Idealismus in ſeiner erſten Geſtalt, zum Unbedingten, oder zum erſten Princip, gemacht hatte, iſt nun in der neuen realiſtiſchen Geſtalt, welche das

System angenommen, zum zweiten, dem ersten untergeordneten, und zu demselben erst hinzukommenden Princip, geworden. Denn das Seyn ist nunmehr das Erste, und das Wissen oder Bewußtseyn nur das Daseyn zu diesem Seyn, und dem Seyn oder Wesen untergeordnet, als die Form, und zwar als die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns. Das Seyn hat also nunmehr, wie Schelling sehr richtig bemerkt, eine Priorität vor dem Wissen erhalten, da dieses nur das Daseyn zu dem Seyn ist; sonach (gegen alle frühere Behauptung) untergeordnet einem, von ihm, als Wissen, unabhängigem, ihm vorstehendem und vorausgesetztem Seyn. Aber dieses Seyn der neuen Fichte'schen Lehre ist, nach Schelling's Urtheile, doch nicht das wahre, absolute Seyn, von dem das Wissen nicht negirt, und demselben entgegengesetzt seyn kann; und das zu ihm, unter der Form des Daseyns, hinzukommende Wissen ist nicht das Wissen in seiner Absolutheit, in der höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung, als das, in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, sondern nur das subjective, beschränkte Wissen, welches nur eine besondere Potenz und Weise von jenem allgemeinen und absoluten Wissen ist.

Das Fichte'sche System in dieser seiner neuen Gestalt könnte demnach weder ein, vom wahren, absoluten Seyn ausgehender, und auf dasselbe gegründeter Realismus, noch ein, vom absoluten Wissen und Erkennen ausgehender, und aus demselben sich entwickelnder Idealismus genannt werden. Und der Urheber der

Wissenschaftslehre hätte also die frühere Bedeutung und Dignität des absoluten Idealismus zwar aufgegeben, und einem Realismus unterordnen wollen, aber diesen Verlust doch nicht durch den Gewinn eines wahren Realismus ersetzen können. Seine neue verbesserte Lehre sey nunmehr weder das eine noch das andere; weder eine Lehre des wahren Idealismus, noch des wahren Realismus, sondern eine Mißgestalt, ein Zwitterding von beiden, in welchem der Idealismus wie der Realismus ihre absolute Wahrheit verloren haben. Dieser sogenannten verbesserten Lehre Fichte's stellt Schelling nun in der mehrgedachten Darlegung des wahren Verhältnisses u. s. w. seine eigene Lehre entgegen, welche weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen für abhängig, sondern beides vielmehr für Ein und dasselbe erklärt; eine Lehre also, nach welcher das Wissen eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen, das allgemeine und absolute nämlich, in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung ist. Der Lehrer der absoluten Einheit und Identität des Wissens und des Seyns hält es sogar für die größte Ungereimtheit, das Wissen zu dem Seyn erst hinzukommen zu lassen, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anderes seyn, denn Selbstbejahung. Und diese Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen, d. h. ein Seyn zu setzen, das außer dem noch da zu seyn bedarf; ein Seyn also, das noch kein Seyn ist, zu dem das Bewußtseyn, als ein Seyn außerhalb des

nämlichen (abſoluten Seyns) noch hinzukommen muß, — dieſe Ungereimtheit wird der Abſtraction des reflectirenden Verſtandes zugeſchrieben, der zwei völlig entgegengeſetzte, und gar nicht unmittelbar mit einander verknüpfte Gedanken, wie Seyn und Daſeyn, ſynthetiſch vereiniget; obſchon dieſer abſtracte Verſtand den Zuſammenhang zwiſchen beiden nicht begreifen, und nicht einſehen kann, wie aus dem innern einfachen, ſich ſelbſt gleichen und in ſich ſelbſt verborgenen Seyn — einer in ſich ſelbſt abgeſchloſſenen und abſolut unveränderlichen Einerleiheit — als eine Aeußerung und Offenbarung deſſelben, das Daſeyn, in der Form des Bewußſeyns, folgen möge.

Sonach wäre denn der, durch den beſchränkten ſubjectiven Idealismus der Wiſſenſchaftslehre neuerzeugte, und veränderte Spinozismus nicht das Werk und die Frucht eines anſchauenden, ſondern des abſtracten, reflectirenden Verſtandes, welcher, anſtatt die Spinoziſche Lehre von der Einheit und Identität Gottes und der Natur durch Ergänzung und Verbeſſerung ihrer Mängel bis zu dem Puncte der Vollendung zu führen, dieſe alte reine Lehre des Realismus nur verunſtaltet, und zu einem Syſtem umformt, das weder die Anſprüche des wahren Idealismus, noch die des wahren Realismus zu befriedigen vermag. Das Verdienſt wahrer Verbeſſerung, und einer bis zur Vollendung fortgeführten abſoluten Einheits- und Identitätslehre des Idealen und Realen, hatte Schelling's objectiver Idealismus ſich dadurch zu erwerben geſucht, daß er die, im Spinozismus durchgängig herrſchende abſtracte,

bloß mechaniſche Anſicht und Betrachtungsweiſe der Natur, in eine lebendige, dynamiſche umgeſtaltet. Durch die, in dieſer Umbildung beſtehende Verbeſſerung der älteren Spinoziſchen Naturlehre, als einer Gotterfüllten Lehre, war dem dynamiſchen Naturphiloſophen, ſeiner Verſicherung zufolge, erſt gelungen, was dem ältern mechaniſchen Naturlehrer, ſo weit er dieß auch verſucht, noch immer mißlungen war. Gelungen nämlich war es ihm, von dem höhern Standpuncte einer dynamiſchen Naturanſicht, und der auf dieſem Standpuncte erkannten Einheit des dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen, zu welchem er ſich erhoben, die Darſtellung der Gotterfüllten Lehre, als einer Lehre von der Natur, bis zu jenem Puncte der Identität des Idealen mit dem Realen und Wirklichen, der Intellectualwelt mit der Naturwelt, in welchem Puncte allein die letzte und höchſte Befriedigung und Verſöhnung der Erkenntniß liegt, fortzuführen. Und hiermit ſollte denn auch der letzte Schritt gewonnen ſeyn, den die Vernunftwiſſenſchaft nun für immer dadurch gethan, daß ſie Naturphiloſophie in jener höhern dynamiſchen Bedeutung geworden. Das war wenigſtens die (in der polemiſchen Schrift gegen Fichte) ausgeſprochene Ueberzeugung unſers Naturphiloſophen, der indeſſen ſpäterhin zu der Einſicht gelangt war, daß mit jener Umgeſtaltung der bloß mechaniſchen Naturlehre Spinoza's in eine dynamiſche Naturphiloſophie, zwar der erſte, aber doch noch nicht der letzte Schritt gethan ſey, durch welchen die Philoſophie bereits zu ihrem Ziele gelangen könne. Denn um dieſes Ziel, wonach ſie, als nach

ihrem höchſten und letzten Gegenſtande — dem Daſeyn Gottes, als perſönlichen Weſens — zu ſtreben habe, zu erreichen, bedurfte es noch eines zweiten und letzten Schrittes, den unſer dynamiſcher Naturphiloſoph damit thun mußte, daß er ſeine dynamiſche Naturphiloſophie zur lebendigen Baſis machte, aus deren Grundſätzen erſt, mit Hülfe und unter Leitung des Princips des Idealismus, diejenige höhere, ideale Anſicht entwickelt wurde, welche den Forderungen und Aufgaben einer Wiſſenſchaft, in welcher die Vernunft ſich wirklich erkennen ſoll, ein Genüge leiſten konnte; — eine Anſicht, die aber nur aus den Grundſätzen einer wahren Naturphiloſophie ſich entwickeln ließ, wie ihr Urheber verſicherte. —

Wir haben geſehen, wie der ſpeculative Verſtand des abſoluten Identitätslehrers alle ſeine dialektiſche Kraft und Kunſt aufgeboten, um aus den Grundſätzen einer wahren, dynamiſchen Naturphiloſophie ein, auf den Naturalismus gegründetes Syſtem des Theismus auszubilden, und die Grundartikel des theiſtiſchen Glaubens vermittelſt eines wiſſenſchaftlichen Evolutions- und Conſtructionsprozeſſes durch objective Begründung zu Lehren der Wiſſenſchaft zu erheben.

Ein ſolches Syſtem war alſo das ganz andere, in welches ein kräftigerer Verſtand den Spinozismus entwickelt hatte. Und mit Begründung und Aufſtellung dieſes einzig wahren und durchaus vernunftgemäßen Syſtems ſollte nun auch erſt der letzte Schritt gethan ſeyn, den eine, von Poeſie und Religion als Wiſſenſchaft geſchiedene, dialektiſche Philoſophie auf dem Wege

ihrer progressiven Entwickelung und Ausbildung zum Ziele ihrer Vollendung noch thun mußte. So lautete zuletzt noch die Rede des naturphilosophischen absoluten Identitätslehrers, welcher (in seinem Denkmal Jacobi's) mit entschiedener Zuversicht seine Ueberzeugung in den Worten ausgesprochen: daß die Wissenschaft das Ziel ihres Strebens nunmehr bereits erreicht habe. — Ganz anders aber lautet die Rede, welche wir in unsern Tagen von dem Meister und den Jüngern der neuesten idealistischen Schule vernehmen, in welcher ein, noch bei weitem kräftigerer, durchdringenderer und lebendigerer Verstand den Spinozismus in der That und Wahrheit erst zum eigentlichen und vollendeten Vernunftsystem erhoben, und dergestalt erst das Ziel, wonach die Philosophie zu allen Zeiten, aber immer noch vergebens gerungen, erreicht haben soll. Dem Urtheil der Hegel'schen Schule zufolge hätte nämlich der absolute Identitätslehrer Schelling die höchste metaphysische Idee, die Idee der absoluten Einheit und Identität des Realen und des Idealen, keineswegs zwar in einer abstracten, sondern in ihrer wahrhaften, inhaltsvollen und concreten Form erfaßt und ausgesprochen. Aber doch wäre die Entwickelung und Ausführung dieser absoluten Idee in einem vollendeten Ganzen des Systems bei ihm noch mangelhaft geblieben, indem die Explication der Idee des Absoluten weder nach einer rationellen Methode, welche zeigt, wie die Idee sich aus sich selber entwickelt, unternommen, noch auch dargelegt worden, daß und wie die einzelnen Ideen aus der Einen höchsten Idee entspringen, und sich zu einem vollständigen System

des Ganzen formiren. Die hierdurch erſt zu erreichende Vollkommenheit und Vollendung eines Syſtems wahrhaft wiſſenſchaftlicher Philoſophie ſey dem neueſten Lehrer der abſoluten Identität vorbehalten worden, welchem es mit Hülfe und unter Leitung ſeiner neuerfundenen, die bisherige Logik und Metaphyſik in ſich vereinigenden ſpeculativen Logik gelungen, die Mängel ſeiner Vorgänger zu ergänzen, die von ihnen zurückgelaſſenen Lücken auszufüllen, und überhaupt das Ganze des Syſtems, als eines Syſtems der Vollſtändigkeit und Einheit des abſoluten Seyns und des abſoluten Wiſſens, zum Ziele der Vollendung hinzuführen. Denn zu vollkommener Löſung aller Aufgaben der Wiſſenſchaft habe dieſer ſpeculative Logiker im Begriffe den Schlüſſel gefunden, und das methodiſche Princip zu Vollziehung und Vollendung des Evolutionsproceſſes der abſoluten göttlichen Idee, die nun erſt, als die ſich denkende Idee, in dem ganzen Reichthume ihres vollſtändig entwickelten, concreten Inhalts, von der neueſten Philoſophie dargelegt wird, die hiernach denn auch als Wiſſenſchaft der ſich denkenden Idee, oder der wiſſenden Wahrheit, zu beſtimmen iſt. — Und in der Vorrede zu ſeiner Phänomenologie des Geiſtes, welche den erſten Theil des Syſtems der Wiſſenſchaft ausmacht, erklärt ſich der Schöpfer dieſer neueſten Philoſophie ſelber über die Stellung, welche er durch ſein Syſtem theils zum Realismus (des Spinoza,) theils zum Idealismus, theils endlich zur Schelling'ſchen Identitätslehre genommen, auf eine Weiſe, die deutlich genug zu verſtehen gibt, was er insbeſondere auch an der letztern noch auszuſetzen

gefunden. S. XX. und XXI. der gedachten Vorrede, lieſt man folgende Stelle: „Wenn Gott als die Eine Subſtanz zu faſſen das Zeitalter empörte, worin dieſe Beſtimmung ausgeſprochen wurde: ſo lag theils der Grund hievon in dem Inſtincte, daß darin das Selbſtbewußtſeyn untergegangen, nicht erhalten iſt; theils aber iſt das Gegentheil, welches das Denken als Denken feſthält, die Allgemeinheit, dieſelbe Einfachheit oder unterſchiedene, unbewegte Subſtanzialität. Und wenn drittens das Denken das Seyn der Subſtanz, als ſolche, mit ſich vereint, und die Unmittelbarkeit oder das Anſchauen als Denken erfaßt: ſo kömmt es noch darauf an, ob dieſes intellectuelle Anſchauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit ſelbſt auf eine unwirkliche Weiſe darſtellt." — —

Vergleichen wir mit dieſer Stelle einige andere in derſelben Vorrede vorkommende Aeußerungen des Tadels über eine gewiſſe ſpeculative Denkart und Methode: ſo können wir wohl nicht im mindeſten daran zweifeln, daß der Vorwurf einer trägen Einfachheit, in welche das intellectuelle Anſchauen der abſoluten Idee wieder zurückgefallen ſey, keine andere als die Schelling'ſche Identitätslehre treffen ſoll. Kenntlich genug wird dieſe Philoſophie hier bezeichnet als ein naturphiloſophiſcher einfärbiger Formalismus, und beſchrieben als ein Syſtem, in welchem die, für ſich wohl wahre, Idee in der That nur immer in ihrem Anfange ſtehen bleibe, indem die Entwickelung in nichts als in einer Wiederholung der Einen und derſelben Formel beſtehe. Dieſer einfärbige

Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich gleichwohl in ihr wieder erzeugt, komme zum Unterschiede des Stoffes nur dadurch, weil dieser schon bereitet und bekannt ist. Zwar scheine in diesem neuesten naturphilosophischen Formalismus die absolute Idee in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu seyn; betrachtet man aber näher diese Ausbreitung: so zeige sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und dasselbe sich selbst verschieden gestellt hätte; vielmehr sey die ganze Wissenschaft der absoluten Idee hier nichts als die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, welches nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. — Die Eine unbewegte Form, vom wissenden Subjecte dem Vorhandenen herumzuführen, das Material in dieses ruhende Element von außenher einzutauchen, dieß sey, so wenig als willkührliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird; nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Derselbe Formalismus behaupte (wie noch weiter an ihm gerügt wird) diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute, und versichere dabei zugleich, daß die Ungenügsamkeit mit ihr eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standtpunctes zu bemächtigen, und auf ihm festzuhalten. Daher sähen wir denn auch hier der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeschrieben, und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das

weiter nicht entwickelte, noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelten. Denn irgend ein Daseyn, wie es im Absoluten ist, betrachten, bestehe doch hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas im Absoluten, denn A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Dieß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten, oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegen zu setzen; — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, sey die Naivität der Leere an Erkenntniß. *) Auch wird in der gedachten Vorrede die eigene Manier dieses naturphilosophischen Formalismus noch näher angegeben, und unter andern das Instrument desselben mit der Palette eines Malers verglichen, auf der sich zwei Farben befinden würden, etwa Roth oder Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. Nicht schwerer, wie eine solche Palette, sey das Instrument dieses Formalismus zu handhaben, durch dessen Manier man die Wissenschaft zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sieht. Diese Manier, wie noch ferner bemerkt wird, vollende sich zugleich zur

*) Phänomenologie des Geistes S. XVII. XVIII. XIX.

einfärbigen absoluten Malerei, indem sie auch, den Unterschiede des Schema's sich schämend, sie, als der Reflexion angehörig, in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde. Jene Gleichfärbigkeit des Schema's und seiner leblosen Bestimmungen, und diese absolute Identität, und das Uebergehen von einem zum andern, sey aber eines, gleich todter Verstand, als das andere, und gleich äußerliches Erkennen. *)

So wäre denn, nach dem Urtheile unsers neuesten Lehrers der Philosophie des absoluten Wissens, im naturphilosophischen Formalismus das intellectuelle Anschauen doch wieder in die Einfachheit zurückgefallen; denn der, diesem Formalismus als Instrument dienende Verstand, ist und bleibt ja doch nur ein todter, formeller und bloß tabellarischer Verstand, dessen Manier darin besteht, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten, die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf diese Weise Alles einzurangiren, und diese äußerliche und leere Anwendung der Formel in einem solchen allgemeinen Schematismus, und einer solchen tabellarischen Uebersicht des Ganzen, für einen sonnenklaren Bericht über den Organismus des Universums auszugeben. **)

Was ist das nun aber für ein Verstand, der nicht, wie jener naturphilosophische, todte und formelle, tabel-

*) a. a. O. S. LIX—LXIV.

**) a. a. O. LXIII.

lariſche Verſtand, bei ſeinem intellectuellen Anſchauen doch wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, ſondern durch deſſen kräftigere und lebendigere Thätigkeit die wahrhafte wiſſenſchaftliche Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgeſtellt, und dergeſtalt die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens erſt hervorgebracht und vollendet werden kann? —

Der neueſte Lehrer des abſoluten Wiſſens, dem das Glück des Beſitzes eines ſolchen Verſtandes zu Theil geworden, und der mit dieſem Verſtande das einzig tauglich Inſtrument zum vollendeten Bau des wahren Syſtems der Wiſſenſchaft gefunden, beſchreibt uns das Weſen und die lebendige Thätigkeit deſſelben, als beſtehend in der Selbſtbewegung des Begriffes, wodurch eben die Wiſſenſchaft exiſtirt, die ſich nur durch das eigene Leben des Begriffs organiſiren darf. Darum müſſe aber auch die wahre Wiſſenſchaft dem Begriffe vindicirt, und in dieſem ihrem eigenthümlichen Elemente dargeſtellt werden. — Und dieſes, dem Begriffe vindicirte, und im Begriffe, als ihrem eigenthümlichen Elemente, dargeſtellte Syſtem der Wiſſenſchaft wäre alſo wieder das ganz Andere, in welches der allerkräftigſte Verſtand des neueſten Lehrers des abſoluten Wiſſens, mit Hülfe und unter Leitung des Princips der Selbſtbewegung des Begriffs, den Spinozismus entwickelt; welcher nun auch erſt, in dieſer Entwickelung, der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem fähig geworden, indem hier erſt die abſolute Idee die ihrer ſelbſt würdigſte Geſtalt erhalten. — —

In dem Geſpräche Bruno, oder über das göttliche

und natürliche Princip der Dinge, hatte Schelling die vier Hauptsysteme des Materialismus und des Intellectualismus, des Realismus und des Idealismus als die vier Formen bezeichnet, in welchen die Eine höchste Idee des Absoluten — dieses Unzerlegbare der Vernunft — vorzüglich sich ausgesprochen. Diese Eine Idee — gleichsam das eine Metall der Philosophie — welches in allen Formen dasselbe ist, und dennoch so verschiedenen Aeußerungen der in Philosophie sich gestaltenden Vernunft zu Grunde gelegen, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, sey das Ziel des höchsten Strebens.

Wichtig aber scheine es: diese besondern Formen und ihre Schicksale zu kennen, dem, der sich über sie erheben will, angenehm dem, der sich über sie erhoben hat. Ein ähnliches Urtheil über diese verschiedenen besondern Formen fällt Hegel in der Vorrede zur 2ten Ausgabe seiner Encyklopädie ꝛc. (S. XXVIII.), wo er bemerkt, daß wir an reinern und trübern Gestaltungen der Wahrheit genug und zum Ueberflusse hätten in den Religionen und Mythologien, in gnostischen und mystisirenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; — man könne seine Freude daran haben, die Entdeckung der Idee in diesen Gestaltungen zu machen, und die Befriedigung daraus zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben, wenigstens als Gährung, vorhanden gewesen." Eine noch größere Freude aber muß ohne Zweifel wohl derjenige speculative Denker daran haben, wenn er gewiß zu seyn glaubt, die, des Gehalts

der Idee allein würdige, und dieselbe in ihrer Reinheit und Gediegenheit vollkommen darstellende Gestalt gefunden zu haben. Und das eben ist es, worin die neueste Schule den Ruhm und das eigenthümliche Verdienst ihres Meisters setzt: dem ewig jungen Gehalt der Idee des Absoluten, dieses Gegenstandes der Philosophie, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, dadurch daß sie jener Idee die ihr allein angemessene, und allein ihrer würdige Gestalt zu geben gewußt. Sollte aber wohl das, von dieser Schule an ihrem Meister gepriesene Verdienst, als ein demselben ausschließend angehöriges Eigenthum anzuerkennen seyn, oder sollte der neueste Lehrer der wissenschaftlichen Erkenntniß der Wahrheit, das gedachte Verdienst nicht theilen müssen mit den beiden ihm zunächst vorangegangenen Lehrern der Wissenschaft des Absoluten, in deren Schulen er sich gebildet, bevor er mit seinem eigenen System der Wissenschaft aufgetreten, durch welches er über seine Vorgänger sich zu erheben gesucht? —

An die Geschichte der Schicksale erinnernd, welche unsere deutsche Philosophie durch die verschiedenen Systeme des neueren Idealismus, seit der Epoche des ersten kritischen bis zu dem letzten, sich absolut nennenden Idealismus erfahren, erklärt ein scharfsichtiger Recensent gewisser, über die Hegel'sche Philosophie erschienenen Schriften, den Lehrer unserer neuesten Philosophenschule, Hegel, nur für den Nachklang von Schelling. — Doch nicht bloß von diesem seinen nächsten Vorgänger, sondern auch von Fichte, wie wir noch hinzusetzen können, ist Hegel der Nachklang,

denn wir vernehmen nur zu deutlich in seinem System der Wissenschaft Anklänge aus der frühern Lebens-Zeit des Fichte'schen subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre. Als ein Zögling von Fichte und Schelling hat nämlich der Repräsentant des Dogmatismus unsrer neuesten deutschen Philosophie sein eigenes System der Wissenschaft zum Theil dem Fichte'schen subjectiven, vornehmlich aber dem Schelling'schen objectiven Idealismus, wie derselbe in seiner jüngsten Form zu einer Evolutionstheorie des Absoluten sich gestaltet, sein eigenes System der Wissenschaft nachgebildet.

Das, was wir sogleich bei beiden neuern absoluten Identitätslehrern als den Anfangs- und Ausgangspunct, wie bei ihrem Vorgänger Spinoza, finden, ist das Absolute. — „Mit dem Absoluten, heißt es in der Hegel'schen Logik, *) muß aller Anfang gemacht werden, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist." — Aber als das Anfangende, wie ausdrücklich sogleich hier erinnert wird, ist das Absolute in Wahrheit noch nicht schon das Absolute, weil es als Anfangendes nur erst An sich, und als das An sich seyn nur ein abstractes, einseitiges Moment ist. Diesem ersten Grundbegriffe des Absoluten entspricht genau der Schelling'sche Grundbegriff von eben demselben, als der absoluten Indifferenz, indem diesem Begriffe auch hier am Anfange des Systems seine Stelle angewiesen wird, wo er der einzige vom Absoluten

*) Bd. II. S. 379.

mögliche und allein geltend ist. Aber der Anfangspunct, bemerkt auch Schelling, ist ja nicht das Ganze.

Nun wird in dem Hegel'schen Identitätssysteme vom Absoluten die Definition gegeben, daß es die Idee sey. So fern nun unter dem Absoluten nichts mehr zu verstehen ist, als nur das An sich seyende, entsprechend der absoluten Indifferenz: so wird auch unter der Idee nichts weiter zu denken seyn, als daß sie eben nur die absolute Indifferenz ist. Und so wird denn auch wirklich von ihr behauptet, daß sie als solche zunächst nur die Eine allgemeine Substanz ist, erst ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit bestehe darin, daß sie als Subject, und so als Geist ist. —

In dieser ersten, ursprünglichen Bedeutung und Bestimmung der Idee, als Indifferenz, wird dieselbe von Schelling *) auch die Vernunft genannt, und beschrieben als das Maaß, und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, und als das Urbild, nach welchem hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Vernunft, heißt es daselbst, ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott, oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen, und doch gesondert, Eins, und doch jedes frei in seiner Art sind.

Diesem Begriffe der Indifferenz, als dem ersten Grundbegriffe des Absoluten, können wir demnach im

*) in den philos. Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit S. 509.

Hegel'ſchen Identitätsſyſteme die Stelle anzuweiſen, welche daſelbſt die Idee einnimmt, ſo fern dieſelbe noch an und für ſich betrachtet wird, wie ſie vor allen Gegenſätzen vorhergeht und ihnen allen zum Grunde liegt; d. h. wie ſie als reine Idee mit Abſtraction von ihren beſondern Beſtimmungen und Elementen weder in ihrem Anderſeyn, in der Form ihrer Entäußerung, als Natur; noch in der Form des Fürſichſeyns und an und für ſich Werdens, oder des, aus ihrem Anderſeyn in ſich Zurückkehrens, als Geiſt, zu faſſen iſt.

Ein Syſtem nun, welches in Beſtimmung des Abſoluten über dieſen Grundbegriff der Indifferenz nicht hinausgeht, und über denſelben ſich nicht erhebt, muß nothwendig, wie Schelling mit Recht behauptet, die Perſonalität des höchſten Weſens aufheben, darum, weil in der Indifferenz keine Perſönlichkeit iſt. Und was iſt denn nun unter den Händen dieſer beiden idealiſtiſchen Reformatoren deſſelben aus dem Spinozismus geworden; — wie haben ſie ihn ſo zu läutern und zu verbeſſern, und in Anſehung des ihm mangelnden Princips der Perſönlichkeit, eines Mangels, welcher vornehmlich gegen dieſes Syſtem ampört, ſo zu ergänzen gewußt, daß es zur Grundlage des Theismus dienen, und dergeſtalt der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem konnte fähig gemacht werden? —

„Der Begriff — heißt es in der Hegel'ſchen Lehre des abſoluten Wiſſens — der die Wahrheit der Subſtanz, und hiermit die Wahrheit des Seyns und Weſens iſt, welche beide in ihn, als ihren Grund zurückgegangen ſind, hat umgekehrt ſich aus dem Seyn,

als aus seinem Grunde, entwickelt. Diese letztere Seite des Fortgangs kann als ein Hervorgehn des Vollkommenern aus dem Unvollkommenern betrachtet werden, indem das Seyn, als ein Moment des Begriffs, das Unvollkommene zu nennen ist, der Begriff dagegen, als die Wahrheit des Seyns, das aus dem Unvollkommenen, als seinem Momente, sich entwickelnde Vollkommene. *) Da nun das Seyn als Moment des Begriffs ist, welcher dasselbe, als seine einfache Beziehung auf sich, aber als die Unmittelbarkeit seiner Einheit in sich selbst und zu seiner Voraussetzung hat: so ist jene Entwickelung keineswegs als ein Hervorgehen des Vollkommenern aus einem, von ihm unabhängigen und verschiedenen Unvollkommenern, sondern vielmehr als ein Erheben des Vollkommenern aus seinem eigenen Unvollkommenern — dem Seyn, als dem eigenen Entwickelungsgrunde, oder der Grund- und Unterlage und der unmittelbaren Voraussetzung des Begriffs — zu betrachten.

„Ich setze Gott, sagt der absolute Identitätslehrer Schelling, welcher in dem Naturalismus die Basis des Theismus erkennt, und daher von jenem zu diesem fortschreitet, — ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als O, aber das A ist er nicht, was er als das O ist, und in wiefern er nur als dieses — Gott seven eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man

*) Enc. 151. 152.

ſagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als D Deus explicitus iſt.“ *) Wie Schelling einen Unterſchied ſetzt zwiſchen dem implicitn und dem expliciten Gotte, oder der unentfalteten und der evolvirten, zum perſönlichen Gotte ſich verklärten, abſoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen: ſo unterſcheidet der neueſte Identitätslehrer Hegel zwiſchen Gott als dem abſtract Abſoluten, oder dem bloßen Naturweſen und reinem Seyn, und dem als Geiſt wahrhaft wirklichen alſo zum perſönlichen Weſen ſich ausgebildeten und verklärten Gott. In der Behauptung der philoſophiſchen Gotteslehrer, welche überhaupt das Vollkommnere aus ſeinem eigenen Unvollkommneren ſich erheben laſſen, liegt, wie Schelling meint, auch gar nichts Widerſinniges, da wir dergleichen Verwandlungen ja täglich ſehen ꝛc. **) Ueberdies werde auch mit der Behauptung, daß der Allervollkommenſte nicht als ſolches zuerſt war, dem nicht widerſprochen, daß dasjenige, welches zuerſt war, eben das iſt, welches das Allervollkommenſte iſt; wie z. B. Newton das Kind, und der vollkommenſte Geometer. ***) Eben ſo auch unſer neueſter ſpeculativer Gotteslehrer in den Worten: „Wie der Keim der Pflanze, und der Menſch, als Embryo oder als Kind, nur erſt innere Pflanze, innerlicher Menſch iſt: ſo iſt auch Gott in ſeinem unmittelbaren Begriffe nur der innere Gott.“ Alſo

*) Denkmal. S. 112. 113.
**) Denkmal. S. 79. 80.
***) Denkmal. S. 81.

nur die unentfaltete, noch nicht zum perſönlichen Gott ſich evolvirte und verklärte abſolute Identität des Unendlichen und des Endlichen! — Die abſolute Identität, als unentwickelte, führt nicht weiter, heißt es bei Schelling, als zum Begriffe der Spinoziſchen Subſtanz, d. h. zum Begriffe der Aſeität, oder dem An ſich ſeyn des göttlichen Weſens. — Darin alſo treffen die Identitätslehren beider ſpeculativen Gotteslehrer, des Vorgängers und des Nachfolgers, zuſammen, daß ſie beide einem ihrer Theile nach ſpinoziſtiſch ſind, ſo fern ſie anerkennen, daß die eine reale Seite, welche der Spinozismus einzig und allein nur von dem Abſoluten überhaupt begreift, die der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller wahren Philoſophie ſey. Wie Schelling, ſo erkennt auch Hegel den Standpunct des Spinozismus als weſentlich und nothwendig an. „Ein ſolcher nothwendiger Standpunct, nämlich der ſpinoziſche des Subſtanzialitätsverhältniſſes, welcher ſich durch die Natur des Weſens erzeugt, iſt, ſo wie ſeine zum Ganzen erweiterte Darſtellung in einem Syſtem, ein nothwendiger Standpunct, auf welchen das Abſolute ſich ſtellt; alſo nicht als eine Meinung, eine ſubjective, beliebige Vorſtellungs- und Denkweiſe eines Individuums, als eine Verirrung der Speculation, die ſich vielmehr auf ihrem Wege nothwendig darauf verſetzt findet.“ Darum kann auch nach Hegels Erklärung, die einzige Widerlegung des Spinozismus nur darin beſtehen, daß ſein Standpunct zuerſt zwar als weſentlich und nothwendig anerkannt, ſodann aber aus ſich ſelbſt auf den höhern Standpunct gehoben

werde.*) Dieser höhere, über den Spinozismus sich erhebende Standpunct, ist nun eben der idealistische, auf welchen die höhere ideale Seite vom Absoluten, d. h. Gott als Subject oder als absoluter Geist, erkannt und begriffen wird. — Schelling nennt die absolute Identität, in so fern sie noch nicht bis zu diesem Standpuncte der Identität sich evolvirt, die nicht seyende, bloß objective, die sich zur seyenden subjectiven Identität verhält, wie der bloße Grund oder die Grundlage der Existenz zum Existirenden selber. Die unentwickelte, bloß objective absolute Identität nennt Schelling als Natur erklärt, die seyende subjective dagegen als Gott im eminenten Verstande, also Gott als Subject, d. h. als ein Wesen über der Natur.

Jene unentwickelte, nicht seyende, bloß objective Identität Schellings, bezeichnet der neueste Identitätslehrer als die an und für sich seyende Identität, welche die Nothwendigkeit der Substanz ausmacht, und im Gegensatze mit dieser, die wahrhaft seyende, absolute Identität, als die manifestirte, oder gesetzte Identität des Begriffs, d. i. des Subjects. Auch wird von dieser letztern Identität behauptet, daß sie die Enthüllung der Substanz, und die Vollendung derselben, als solche aber auch nicht mehr die Substanz selbst, sondern ein Höheres, der Begriff nämlich, das Subject sey. Der Uebergang von der an und für sich seyenden Identität zur Identität des Begriffs

*) Subj. Log. S. 6—8.

wird hier vorgestellt als ein Uebergehen der Ursprünglichkeit des Selbstbestehens in Gesetztseyn, indem die eigene nothwendige Fortbestimmung der Substanz, d. i. die dialektische Bewegung derselben durch die Causalität und Wechselwirkung hindurch, das Setzen dessen ist, was an und für sich ist. Von diesem Uebergange des Substantialitäts-Verhältnisses wird sodann auch gesagt, daß er durch seine eigene immanente Nothwendigkeit geschehe, und nichts weiter sey, als die Manifestation ihrer selbst, daß der Begriff ihre Wahrheit, und die Freiheit die Wahrheit der Nothwendigkeit ist. Und so wird nun auch von jener dialektischen Bewegung der Substanz durch die Causalität und Wechselwirkung hindurch behauptet, daß sie die unmittelbare Genesis des Begriffs sey, durch welche sein Werden dargestellt wird. *) Ist nun die manifestirte oder gesetzte Identität, die Identität des Begriffs genannt; die zum Begriffe befreite Substanz, die als solche das Höhere, nämlich die Identität als Subject, die Substanz als Geist ist: so ist auch das Werden des Begriffs nichts anders als das Werden und Hervorgehen des Geistes, der aus seiner eigenen Substanz, oder seinem eigenen Grunde, sich entwickelt. — Auf die Frage: Warum das Vollkommene nicht gleich von Anfang sey, sondern Gott als Geist und persönliches Wesen erst werden, — erst aus seiner eigenen Substanz hervorgehen, aus seinem eigenen Grunde sich erst entwickeln mußte, wird uns Schelling die Antwort geben; weil Gott ein Leben

*) Wiss. d. Logik B. II. S. 2—8.

ist, und nicht bloß ein Seyn; alles Leben aber ein Schicksal hat, und dem Leiden und Werden unterthan ist. Im Seyn sey freilich kein Werden, nothwendig aber wohl in der Verwirklichung durch Gegensätze. — Und bei Hegel heißt es: die lebendige Substanz, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dieß sich in sich reflectirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist, dessen Natur eben darin besteht, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden zu seyn. — Das, nur durch seine Entwickelung als ein Ganzes sich vollendende Wesen, welches erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist, beginnt und vollbringt das Evolutionsgeschäft seiner selbst, nach der Schelling'schen und Hegel'schen Evolutionslehre, durch die Schöpfung, welche eine Selbstoffenbarung Gottes ist, als des, nicht etwa bloß abstracten, nur an sich und in sich seyenden, sondern des wahrhaft wirklichen, objectiv sich entfaltenden Geistes, der in seiner Schöpfung sich selbst in seiner Lebendigkeit und Wirklichkeit, nach dem ganzen Reichthume seiner entwickelten Form, anschaut. In der Hegel'schen Evolutionstheorie wird die Schöpfung der Welt dem Begriffe zugeschrieben, welcher, als die dialektische Bewegung der Substanz, die Welt schafft, die der, auseinander, in die Vollständigkeit und deren äußere Ordnung, geworfene Geist ist, der durch sein Eintreten in das Daseyn, und unmittelbar in das unmittelbare Daseyn eine Welt erschafft, welches Erschaffen nur das Wort der Vorstellung ist für den

Begriff ſelbſt nach ſeiner abſoluten Bewegung. *) Wie in der Schelling'ſchen, ſo werden übrigens auch in der Hegel'ſchen Evolutionstheorie Perioden der Schöpfung unterſchieden, und dieſe verſchiedenen Perioden als eben ſo viele Bildungsſtufen bezeichnet, auf denen der abſolute ſich entfaltende Geiſt in verſchiedenen Geſtalten ſich offenbart. Dieſe Bildungsſtufen des Weltgeiſtes, in welchem, als dem allgemeinen Individuum, jedes Moment ſich zeigt wie es die concrete Form und eigene Geſtaltung gewinnt, muß derſelbe in der langen Ausdehnung der Zeit durchzugehen, und dergeſtalt die ungeheure Arbeit der Weltgeſchichte zu übernehmen die Geduld haben, weil er durch keine geringere das Bewußtſeyn über ſich erreichen kann. Dieſe bildende Bewegung, wodurch der allgemeine Geiſt, oder die Subſtanz in ſich ihr Selbſtbewußtſeyn gibt, oder ihr Werden und Reflexion in ſich, ſowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was ſchon zum Moment und Eigenthum des Geiſtes herabgeſunken iſt, in ſeiner Geſtaltung darzuſtellen, das nun iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft, die allein nur durch Ausführung dieſes Geſchäfts Darſtellung des Wahren und des Ganzen ſeyn kann. Des Wahren, — denn das Wahre iſt weſentlich Subject, als ſolches aber nur die dialektiſche Bewegung, dieſer ſich ſelbſt erzeugende, fortleitende und in ſich zurückgehende Gang. Und darum auch zugleich Darſtellung des Ganzen; — denn das

*) Phänomenol. S. 722. 723.

Ganze iſt je nur das durch ſeine Entwicklung ſich vollendende Weſen. *)

Im Weſentlichen alſo treffen wir bei beiden obigen Identitätslehren dieſelbe Theorie einer Evolution Gottes aus ſich ſelber an. In einigen Puncten ſehen wir dagegen wieder die neueſte Identitätslehre von ihrer nächſten Vorgängerin ſich entfernen und an die Grundbegriffe, Grundſätze und die dialektiſche Methode des Fichte'ſchen ſubjectiven Idealismus ſich anſchließen. Was nämlich jenen Act der Herausbewegung der Subſtanz zum Geiſte betrifft: ſo geben uns hierüber beide Evolutionslehren des Göttlichen verſchiedene Aufſchlüſſe. In der Schelling'ſchen Evolutionstheorie iſt das einzige Werkzeug der Offenbarung und Actualiſirung (In-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjects oder Geiſtes, ein von Gott, als Subject, verſchiedenes, obwohl nicht abzutrennendes Princip, deſſen Charakter Sehnſucht iſt, und zwar beſtimmt Sehnſucht, das Göttliche in ſich zu empfangen und darzuſtellen. **) Dieſe Sehnſucht iſt alſo gleichſam ein, in dem göttlichen Urweſen liegender Bildungstrieb — ein nisus formativus, der aus dem Niedern das Höhere geſtaltet und herausbildet. ***)

Wie nun hier die Sehnſucht, ſo iſt in der neueſten Hegel'ſchen Evolutionstheorie der Begriff das Werkzeug der Actualiſirung des göttlichen Urweſens zum

*) Phänomenol. S. XX. XXI. XXIII. XXXV. u.

**) ſ. Schelling's Antwortſchreiben an Eſchenmayer.

***) Unterſ. über die menſchl. Freiheit. S. 431 u.

geistigen persönlichen Wesen. — Der Begriff nämlich ist es, welcher zu jenem fernern und höhern Ziele sich fortbestimmt, an welchem die Wahrheit der Substanz, als des absoluten Geistes, erblickt wird. Das Entwickeln des Begriffs aus dem Seyn, als aus seinem Grunde, kann als Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern betrachtet werden. *) Der Begriff, heißt es ferner, hat die Substanz zu seiner Voraussetzung; sie ist das An sich, was er als manifestirtes, d. i. als die ganz frey gewordene Manifestation des Wesens ist. Er ist die Form des Absoluten, welche höher als Wesen und Seyn ist. **) In seiner Reinheit und absoluten Wahrheit betrachtet, hat der Begriff das Absolute, als seinen Gegenstand, nicht über und außer sich, sondern in sich, und hat sich in seinem Gegenstande. Hierin besteht eben seine Objectivität, d. i. die Einheit und Identität des Begriffes und des Gegenstandes, welche die Wahrheit ist. — Wenn daher ein ungenannter Kritiker unsrer neuesten deutschen Philosophie neuerlichst in einem literarischen Blatte den Ausspruch that, daß Hegel, ein Zögling von Fichte und Schelling, den Begriff zum Herrscher über Alles gesetzt: so hat er damit ganz treffend den eigenthümlichen Geist und Charakter der Hegel'schen Philosophie, als eines Systems der objectiven Logik, bezeichnet. Denn es hat ja, wie die Hegel'sche Philosophie ausdrücklich lehrt, nicht an der Anschauung, son-

*) Encykl. 151 ꝛc.

**) W. d. Log. B. II. S. 23.

dern am Begriffe die Wahrheit das Element ihrer Existenz. *) Darum sind auch wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen, weil das, wodurch die Wissenschaft existirt, in die Selbstbewegung des Begriffes zu setzen ist. **) Aus diesem Grunde ist auch die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren, und in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen; denn das Princip der Philosophie ist ja der unendliche freye Begriff, und all' ihr Inhalt beruht allein auf demselben. ***) Was ist denn nun aber, müssen wir doch jetzt vor Allem fragen — was ist der Begriff, welchen die neueste Philosophie für das Princip der Philosophie erklärt, und zum Herrscher über Alles setzt; was sollen wir uns darunter denken, in welcher besondern Bedeutung ihn auffassen? — Daß wir in der Philosophie der objectiven Logik nicht an die gewöhnliche Bedeutung denken sollen, wird uns nachdrücklich genug eingeschärft durch die Bemerkung: „Von dem Begriffe im speculativen Sinne, sey das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. †) Wir werden sonach hier darüber belehrt, was wir unter dem Begriffe in der eigenen speculativen Bedeutung, welche die Philosophie der objectiven Logik ihm gegeben, nicht zu verstehen haben. Was sollen

*) Phänomenol. VII.
**) S. XXXVIII.
***) Log. II. 360.
†) Encykl. 14. 2te Ausg.

wir uns denn aber wirklich darunter denken? — Der Wissenschaftslehrer der speculativen, die vorige Logik und Metaphysik enthaltenden Logik, gibt uns über die wahre Natur des Begriffes, in jener höhern speculativen Bedeutung, einen Aufschluß, der nicht deutlicher und bestimmter seyn kann. „Der Begriff, heißt es, *) in so fern es zu einer solchen Existenz gekommen ist, welche selbst frey ist, ist nichts anders als Ich, oder das reine Selbstbewußtseyn. Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Daseyn gekommen ist. Um das zu erkennen, was der Begriff sey, dürfe daher nur an die Natur des Ich erinnert werden, wozu es jedoch auch nothwendig sey, den Begriff des Ich gerade so aufzufassen, wie er (in der angeführten Stelle) bestimmt worden, wo die absolute Allgemeinheit die eben so unmittelbar absolute Vereinzelung, und ein An- und Für-sich seyn, welches schlechthin Gesetztseyn, und nur dieß An- und Für-sich seyn durch die Einheit mit dem Gesetztseyn ist, als die beiden Momente angegeben werden, die eben so die Natur des Ich, als des Begriffes ausmachen. Werden nun diese beiden angegebenen Momente nicht zugleich in ihrer Abstraction und ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt: so ist auch von dem einen und dem andern, dem Ich und dem Begriffe, nichts zu begreifen. Daher denn auch die bloße Vorstellung des Ich, wie sie unserm gewöhnlichen Bewußtseyn vorschwebt, das Ich nämlich, als nur des einfachen, auch Seele genannten Dinges,

*) Wiss. der Logik II. S. 11.

einer Vorstellung, die sich nicht damit einläßt, weder Ich noch den Begriff zu begreifen, nicht dazu dienen könne, das Begreifen des Begriffes zu erleichtern oder näher zu bringen. *) —

Wohl haben wir uns hier an die Natur des Ich erinnern können, nämlich des idealistischen Ichs, aus der vergangenen Periode des subjectiven Idealismus der Wissenschaftslehre, deren Urheber dieses Ich an die Spitze dieser Wissenschaft gesetzt hatte.

An die Stelle dieses alten idealistischen Ichs ist nun in der Hegel'schen Philosophie der Begriff getreten, und es hat dem Urheber unsrer neuesten dogmatischidealistischen Philosophie beliebt, dem Ich einen allgemein bekannten Namen zu geben, um damit schon den Grundcharakter seiner Philosophie, als einer objectiven Logik, welche nunmehr der Metaphysik substituirt werden sollte, zu bezeichnen.

Mit der richtig aufgefaßten und bestimmt angegebenen speculativen Bedeutung des Begriffs ist nun auch mit einem Male das Verständniß der neuesten Lehre des Absoluten geöffnet; es verbreitet jene Bedeutung ein klares Licht über das Ganze, und läßt uns zugleich das dialektische Kunststück, welchem diese Lehre ihre Entstehung und bisherige Ausbildung verdankt, bis auf den tiefsten Grund sehen. —

Der Urheber des neuesten Systems der Wissenschaft, als der objectiven Logik, setzt das Eigenthümliche der philosophischen Erkenntnißweise in das Denken, indem

*) Wiss. der Logik B. II. S. 11 — 14.

er die Philoſophie, welche mit der Kunſt und der Religion denſelben Inhalt und denſelben Zweck habe, für die höchſte Weiſe erklärt, die abſolute Idee zu erfaſſen, darum weil ihre Weiſe die höchſte, der Begriff, ſey; *) der Begriff nämlich in jener höhern ſpeculativen Bedeutung, von welchem alſo nicht, wie vom Begriffe in dem einſeitigen und gemeinen Sinne behauptet werden kann, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne. — Von dem Unendlichen, d. i. dem Abſoluten oder Gott gibt uns die Hegel'ſche Lehre die Definition, daß es die Idee ſey. Von der Idee ſelber aber wird geſagt: ſie könne als die Vernunft, (dieſe nämlich in der eigenthümlichen philoſophiſchen Bedeutung gefaßt) ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, u. ſ. w. gefaßt werden; weil in ihr alle Verhältniſſe des Verſtandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in ſich enthalten ſind. Doch vernehmen wir auch zugleich, daß die Idee, als ſolche, zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz ſey; ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit beſtehe erſt darin, daß ſie als Subject und ſo als Geiſt iſt. Um uns nun aber auch noch genügend darüber aufzuklären, in welches Verhältniß die Idee zum Begriffe geſetzt werde, wird uns der Begriff als das Princip der Idee genannt; und ſie ſelbſt als der freye, ſich ſelbſt, und hiermit zur Realität beſtimmende Begriff angegeben, weswegen ſie auch

*) Subj. Log. S. 372.

an ihr ſelbſt weſentlich concret ſey. Nur dann — wie zur Erläuterung noch hinzugeſetzt wird — wäre ſie, die Idee, das Formell-Abſtracte, wenn der Begriff, der ihr Princip iſt, als die abſtracte Einheit, nicht wie er iſt, als die negative Rückkehr ſeiner in ſich, und als die Subjectivität genommen würde. *)

Der Begriff alſo iſt das Princip der Idee, die Idee ſelber aber, nämlich die allgemeine und Eine, abſolute Idee, iſt als ſolche zunächſt. Doch nur die Eine allgemeine Subſtanz; erſt ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit beſteht darin, daß ſie als Subject und ſo als Geiſt iſt. — So iſt demnach die Idee in einer doppelten Bedeutung zu nehmen; auch wird ausdrücklich von ihr behauptet, daß ſie mehr oder weniger abſtract ſeyn könne. Als die Eine allgemeine Subſtanz wird ſie ohne Zweifel nur in ihrer abſtracten, als Subject oder Geiſt dagegen in ihrer concreten Bedeutung gefaßt. Dieſe beiden von einander verſchiedenen Bedeutungen der Idee ſind hiernach nur als zwei verſchiedene Seiten derſelben zu betrachten; die abſtracte Seite als die des bloßen Seyns und Weſens, die concrete als die der Form des Abſoluten, von welcher gelehrt wird, daß ſie höher als Seyn und Weſen ſey. — Aus dieſem Grunde wird auch von der abſoluten Subſtanz behauptet, daß ſie dennoch abſtract ſey, obſchon nicht die leere Abſtraction, ſondern dem Inhalte nach vielmehr die Totalität. Denn ſie ſey doch ohne die abſolute Form; ihre innerſte Wahrheit mache nicht der

*) Encykl. 2te Ausg. §§. 213. 214.

Begriff aus, welcher ja eben die Form des Absoluten ist. *) Der, von Seiten ihres bloßen Wesens gefaßten Idee entspricht genau die Schelling'sche absolute Indifferenz, als das Weder — Noch, auch der Urgrund oder Ungrund, die unentwickelte (inexplicirte) Identität genannt, oder das Absolute an sich ohne alle weiteren Bestimmungen, als das Unbestimmte. — Diese unentwickelte Identität in ihrer abstracten Bedeutung wird in der Hegel'schen Lehre auch die formlose, und, da der Begriff die Form des Absoluten ist, die begrifflose oder unbegriffene, auch die unvermittelte oder unmittelbare, desgleichen auch die unbewegte Identität genannt. Jene absolute Indifferenz wird hier ferner als das leere Absolute, und als die trockne und schaale, abstracte und begrifflose Einheit und Identität bezeichnet. — Wie nun die Schelling'sche absolute Indifferenz hier als die begrifflose oder unbegriffene Identität vorgestellt wird: so die Schelling'sche Idee der absoluten Identität des Realen und des Idealen als die begriffne und concrete Identität; die Idee als die Einheit des Begriffs (des Idealen oder der Subjectivität) und der Objectivität, oder die Idee in ihrer wahrhaften entwickelten Wirklichkeit. —

Diesen Doppelsinn, in welchem auch die Hegel'sche Identitätslehre gleich ihrer Vorgängerin, der Schelling'schen, ihren Grundgedanken der absoluten Identität nimmt, müssen wir nun scharf und genau ins Auge fassen, und nicht aus der Acht lassen, um uns über

*) Subj. Log. II. S. 50.

das Verhältniß des Begriffs zur Idee, wie es im System der Hegel'schen Lehre des Absoluten bestimmt wird, gehörig zu verständigen.

Die Idee, (das Absolute, Gott) kann, wie wir so eben dieser Hegel'schen Erklärung gedacht, mehr oder weniger abstract seyn. — Es gibt demnach auch Stufengrade des Abstracten für die Idee. Am Allerabstractesten muß sie ohne Zweifel seyn in ihrer Rohheit und völligen Begrifflosigkeit, als das absolut Unbestimmte, die Schelling'sche absolute Indifferenz, welche uns in der Hegel'schen Identitätslehre beschrieben wird als die, in ihrer abstracten Definition aufgefaßte und festgehaltene Idee; desgleichen als die trockne und abstracte, im Momente ihrer Unbestimmtheit aufgefaßte bloße Einheit und Identität. — Hier frägt sich's nun: wie diese abstracte, im Momente ihrer Unbestimmtheit aufgefaßte, bloße Einheit und Identität, in eine concrete und bestimmte umgebildet werde, und wem sie diese ihre Ausbildung zu einer concreten und bestimmten Form verdanke? — Wem anders denn wohl, als dem Begriffe, da ja die Idee wesentlich concret ist, als der freie, sich selbst, und hiermit zur Realität bestimmende Begriff, der ihr Princip ist. — Ihre concrete Form und Bedeutung erhält sonach die absolute Idee allererst durch die, im Differenziren des Identischen, und im Identificiren des Differenten bestehende Formthätigkeit des Begriffs, welcher das in der Idee Verborgene und bloß potentialiter Enthaltene herausbildet, indem er ihre Momente auseinander wirft, und dergestalt den in ihr enthaltenen Reichthum von Bestimmungen aus

ihr herauswickelt. Der Begriff also ist der Ausleger und Offenbarer der Idee des Absoluten, vermittelst seiner Denkthätigkeit; er ist das Aufschließende des an sich verborgenen Wesens der absoluten Idee; denn er ist die Form des Absoluten. — Diese Entwickelung und Enthüllung der Idee durch die Formthätigkeit des Begriffs und seiner Selbstbewegung, nimmt einen stufenweisen Fortgang, welcher als Fortgang vom Abstracten zum Concreten durch drei Hauptstadien bezeichnet ist. — Die Idee, sagt Hegel,*) ist wesentlich Proceß. Genauer zu reden müßte es wohl heißen: die Formthätigkeit, vermittelst deren der Begriff die Idee vom Abstracten zum Concreten stufenweise erhebt, ist wesentlich ein fortgehender Proceß, den er durch progressive Entwickelung ihres ideellen und reellen Inhalts bis zum Puncte seiner Vollendung mit der speculativen Idee vornimmt. Der erste Moment, als erster Act dieses Processes, besteht darin, daß der Begriff der Idee allererst seine eigenen Bestimmungen gibt, und dergestalt aus ihr die logische Idee macht, nach den Weisen ihrer ideellen Bestimmtheiten. Vor aller Bearbeitung ist die Idee noch ganz abstract; weniger abstract schon, und also mehr concret ist sie, nachdem der Begriff ihren ideellen Inhalt explicirt oder evolvirt hat. Dieser ideelle Inhalt ist nichts anders als der Begriff selbst in seinen immanenten logischen Bestimmungen. Die Idee hier in dieser Sphäre, als logische Idee, ist nun auch das Object der ersten Grundwissenschaft, Logik genannt;

*) Encykl. S. 199. 2te Ausg.

als Wiſſenſchaft der Idee an und für ſich, nach ihrem ideellen logiſchen Inhalte oder als die Wiſſenſchaft der reinen Idee im abſtracten Elemente des Denkens. In dieſer logiſchen Form, die der Begriff zuerſt ihr gegeben, wird die Idee von ihm zum innern Bildner und Vorbildner der concreten Wiſſenſchaften gemacht. „Gegen dieſe concreten Wiſſenſchaften, wie wir in der Theorie des Begriffes im Allgemeinen *) belehrt werden, welche das Logiſche oder den Begriff zum innern Bildner haben und behalten, wie ſie ihn zum Vorbildner hatten, iſt die Logik ſelbſt allerdings die formelle Wiſſenſchaft, aber die Wiſſenſchaft der abſoluten Form, welche in ſich Totalität iſt, und die reine Idee der Wahrheit ſelbſt enthält. Denn dieſe abſolute Form, die an ihr ſelbſt ihren Inhalt oder Realität hat; einen Inhalt, der überhaupt nichts anders iſt, als ſolche Beſtimmungen der abſoluten Form, alſo ein durch ſie ſelbſt geſetzter und daher auch ihr angemeſſener Inhalt; — dieſe abſolute Form iſt ſchon für ſich ſelbſt die Wahrheit, indem dieſer Inhalt ſeiner Form, oder dieſe Realität ihrem Begriffe angemeſſen iſt; und die reine Wahrheit, weil deſſen Beſtimmungen noch nicht die Form eines abſoluten Andersſeyns, oder der abſoluten Unmittelbarkeit haben."

Darum wird auch das Logiſche der abſoluten Idee **) die allgemeine Weiſe derſelben genannt, in welcher alle beſondern Weiſen aufgehoben und ein-

*) Subj. Log. S. 25. B. II. der Wiſſ. d. Logik.

**) Subj. Log. Abſchn. III. S. 372.

gehüllt ſind. Die logiſche Idee, heißt es in der angezeigten Stelle, iſt ſie ſelbſt in ihrem reinen Weſen, wie ſie in einfacher Identität in ihren Begriff eingeſchloſſen, und in das Scheinen in einer Formbeſtimmtheit noch nicht eingetreten iſt; und es ſtellt folglich die Logik die Selbſtbewegung der abſoluten Idee nur als das urſprüngliche Wort dar, das eine Aeußerung iſt, aber eine ſolche, die als Aeußerung unmittelbar wieder verſchwunden iſt, indem ſie iſt. Die Idee iſt alſo nur in dieſer Selbſtbeſtimmung, ſich zu vernehmen; ſie iſt in dem reinen Gedanken, worin der Unterſchied noch kein Andersſeyn, ſondern ſich vollkommen durchſichtig iſt und bleibt u. ſ. w. — Das nun iſt die Darſtellung des Daſeyns und Weſens der abſoluten Idee, als Gegenſtandes der logiſchen Wiſſenſchaft, in welcher der Begriff alle logiſchen Beſtimmtheiten aus der Idee entwickelt. — Aber es iſt das Geſchäft des Begriffs, auch alle übrige Beſtimmtheit, welche die abſolute Idee in ſich enthält, aus ihr zu entwickeln und darzuſtellen. Da nun die Natur und der Geiſt auch noch überhaupt unterſchiedene Weiſen ſind, das Daſeyn der abſoluten Idee darzuſtellen: ſo wird die Formthätigkeit des Begriffs auch dieſe concreten Weiſen der Beſtimmtheit der Idee aus ihr entwickeln.*)

Explication und Darſtellung der Idee in ihrem Andersſeyn; d. h. nach derjenigen Exiſtenzform derſelben, in welcher ſie als unmittelbare Aeußerlichkeit, als

*) Wiſſ. d. ſubj. Log. 372.

unendliches Andersſeyn heraustritt, das iſt nun der nächſte, unmittelbar auf jenen erſten rein logiſchen folgende, zweite Moment im Fortgange des Proceſſes, welchen die Formthätigkeit des Begriffs bei der concreten Entwickelung der Idee vollzieht. Mit dieſem zweiten Momente ſchreitet auch die Logik zur Naturphiloſophie fort, indem das Logiſche der Idee ſelbſt, unter Vermittelung des logiſch dynamiſchen Proceſſes, in die Natur übergeht. Es iſt nämlich die Natur nichts anders als diejenige Exiſtenzform der Idee, in welcher ſie als unmittelbare Aeußerlichkeit, oder in der Form des Andersſeyns ſich offenbart. Da nun die Idee in dieſer Geſtalt der Aeußerlichkeit in der Unangemeſſenheit ihrer ſelbſt mit ſich, und das Negative ihrer ſelbſt iſt: ſo kann die Natur auch als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt ausgeſprochen werden.

Wie demnach der Begriff durch ſeine formende Thätigkeit die Idee in jener Geſtalt des Andersſeyns als Natur darſtellt: ſo iſt er es auch, welcher dieſelbe Idee, in ihrer Geſtalt als Natur, durch ihre progreſſive Stufenfolge fortleitet, deren Inneres er iſt. Daß jedoch der Begriff nicht vermag die mannigfaltigen Formen und Gebilde, welche die Idee als Natur annimmt, ſeinen reinen, ideellen oder logiſchen Beſtimmungen vollkommen angemeſſen zu conſtruiren, und die Zufälligkeit und Beſtimmbarkeit von Außen, die in dieſer Sphäre der Natur iſt, zu begreifen, davon liegt der Grund in der Ohnmacht der Natur ſelbſt, den Begriff in ſeiner Ausführung feſt zu halten, deſſen Beſtimmungen

gehüllt ſind. Die logiſche Idee, heißt es in der angezeigten Stelle, iſt ſie ſelbſt in ihrem reinen Weſen, wie ſie in einfacher Identität in ihren Begriff eingeſchloſſen, und in das Scheinen in einer Formbeſtimmtheit noch nicht eingetreten iſt; und es ſtellt folglich die Logik die Selbſtbewegung der abſoluten Idee nur als das urſprüngliche Wort dar, das eine Aeußerung iſt, aber eine ſolche, die als Aeußerung unmittelbar wieder verſchwunden iſt, indem ſie iſt. Die Idee iſt alſo nur in dieſer Selbſtbeſtimmung, ſich zu vernehmen; ſie iſt in dem reinen Gedanken, worin der Unterſchied noch kein Andersſeyn, ſondern ſich vollkommen durchſichtig iſt und bleibt u. ſ. w. — Das nun iſt die Darſtellung des Daſeyns und Weſens der abſoluten Idee, als Gegenſtandes der logiſchen Wiſſenſchaft, in welcher der Begriff alle logiſchen Beſtimmtheiten aus der Idee entwickelt. — Aber es iſt das Geſchäft des Begriffs, auch alle übrige Beſtimmtheit, welche die abſolute Idee in ſich enthält, aus ihr zu entwickeln und darzuſtellen. Da nun die Natur und der Geiſt auch noch überhaupt unterſchiedene Weiſen ſind, das Daſeyn der abſoluten Idee darzuſtellen: ſo wird die Formthätigkeit des Begriffs auch dieſe concreten Weiſen der Beſtimmtheit der Idee aus ihr entwickeln.*)

Explication und Darſtellung der Idee in ihrem Andersſeyn; d. h. nach derjenigen Exiſtenzform derſelben, in welcher ſie als unmittelbare Aeußerlichkeit, als

*) Wiſſ. d. ſubj. Log. 372.

dieſer Wahrheit iſt die, in dieſelbe übergegangene Natur verſchwunden, und der Geiſt hat ſich als die zu ihrem Fürſichſeyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben ſowohl als das Subject der Begriff iſt; welcher, in dieſer ſeiner geiſtigen Geſtalt, nicht als nur noch blinder, ſich ſelbſt nicht faſſender, d. h. nicht denkender Begriff, wie in der Sphäre der Natur, ſondern als der ſich ſelbſt faſſende und denkende Begriff ſich offenbart. — So iſt denn der Begriff im Hegel'ſchen Syſtem der objectiven Logik das Mittel und Werkzeug, die Idee durch alle Formen und Stufen der Exiſtenz hindurch zu führen, bis zur höchſten Stufe, auf welcher ſie als Geiſt, d. h. als die ſich denkende Idee hervortritt. Der Begriff alſo iſt hier das mächtige agens, und das eigentliche punctum saliens; — das Princip des Werdens, und alles niedern und höhern Lebens der Idee; — das thätige Princip, durch deſſen Selbſtbewegung der, in der Idee enthaltene Reichthum von Beſtimmungen aus ihr heraus entwickelt wird, ſo daß aus der Einheit der Idee eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von beſondern concreten Geſtalten hervorgeht, indem der Begriff ihre Momente auseinander wirft. — Der Begriff alſo das Princip der Syntheſis der Einheit und der Vielheit, des Seyns und des Werdens im Abſoluten.

Aus allem dieſem ergibt ſich nun das Verhältniß des Begriffs zur Idee in der Hegel'ſchen Lehre. — Die Idee, als das Reale an ſich, iſt das Unbeſtimmte, aber Beſtimmbare; der Begriff das Beſtimmende, das Princip aller beſondern Formen des wirklichen Daſeyns

der Idee. Als das Reale an ſich, iſt die Idee der Repräſentant des Realismus, der Begriff dagegen, als das Princip der Thätigkeit, der Repräſentant des Idealismus. Aus ihrer vollſtändigen, vollkommenen Vereinigung geht das Syſtem der Wechſeldurchdringung des Realismus und des Idealismus hervor.

Worin unterſcheidet ſich nun aber dieſes neueſte Syſtem der Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus von dem frühern unmittelbar vorausgegangenen, realiſtiſch idealiſtiſchen Syſteme, deſſen Urheber ausdrücklich erklärt: Wechſeldurchdringung des Realismus und des Idealismus ſey die ausgeſprochene Abſicht ſeiner Beſtrebungen geweſen? — Wir haben bereits die Antwort vernommen, welche uns die Hegel'ſche Schule und deren Meiſter ſelber auf dieſe Frage gibt; eine Antwort, die im Weſentlichen darauf hinausläuft: Schelling habe nicht durch dialektiſche Entwickelung aufgewieſen, wie ſich das Abſolute unendlich ſelbſt beſondere und zu concreten Exiſtenzformen fortbeſtimme. Dieſelbe Theorie einer Evolution Gottes aus ſich ſelbſt, welche von Schelling ſeinem eigenen Geſtändniſſe zufolge (in deſſen Briefe an Eſchenmayer S. 93) ſo wie in der mehrmals von uns angeführten Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit, desgleichen auch in der Schrift gegen Jacobi, nicht ſowohl dargeſtellt, als bloß angedeutet worden, hätte demnach erſt im Syſtem des, von der Schule ſogenannten abſoluten Idealismus, ſeine vollendete Ausführung erhalten, indem der kräftigſte dialektiſche Verſtand des Erfinders dieſes abſoluten Idealismus, dieſelbe Idee des Abſoluten noch

viel tiefer gefaßt, und ihr allererſt diejenige Geſtaltung gegeben, die einzig und allein ihrem Gehalte vollkommen angemeſſen iſt.

Welche beſondere Bewandtniß es jedoch mit dieſer jüngſten Geſtaltung habe, welche dieſelbe Idee im Syſtem des abſoluten Idealismus angenommen, kann uns nach allem dem, was über die Bedeutung der Idee und des Begriffs ſowohl als über das Verhältniß des letztern zu der erſtern in dem gedachten Hegel'ſchen Syſtem von uns bereits dargelegt, und durch mehrere deutliche und beſtimmte Aeußerungen und Ausſprüche des Syſtems erwieſen worden, wohl nicht mehr zweifelhaft ſeyn. Anſtatt nämlich dieſe eigenthümliche Geſtaltung, welche dieſelbe Idee im Syſtem des gedachten abſoluten Idealismus erhalten, als die vollkommenſte Form anzuerkennen, die durch ihre Vollkommenheit, über alle, auch ſelbſt über die ihr unmittelbar vorhergegangenen Formen im Fichte'ſchen ſubjectiven, und im Schelling'ſchen objectiven Idealismus, ſich erhoben, müſſen wir vielmehr unſer, über dieſe neueſte Form oben bereits ausgeſprochene Urtheil wiederholen, daß wir darin im Weſentlichen nichts anderes erblicken können, als einen eklektiſchen Verein von Elementen aus jenen beiden idealiſtiſchen Syſtemen, woraus die neue Form, als eine Compoſition oder Combination jener beiden hervorgegangen, und durch den kräftigen Verſtand ſeines Urhebers zu einem beſondern Syſtem vollendeter Wiſſenſchaft iſt ausgebildet worden. —

Wir brauchen für dieſen Zweck die Vergleichung des Fichte'ſchen ſubjectiven, und des Schelling'ſchen objectiven,

naturphiloſophiſchen Idealismus mit dem ſeyn ſollenden, und über beide, wie die Schule verſichert, als unvollkommene Formen ſich erhebenden abſoluten Idealismus im Hegel'ſchen Syſtem der objectiven Logik nicht noch weiter fortzuführen. Denn wir können uns hier auf die Urtheile berufen, die nur noch neuerlichſt erſt über dieſe neueſte Lehre des abſoluten Wiſſens in Anſehung ihres Urſprunges aus der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen, und ihrer weſentlichen Verwandtſchaft mit beiden, von gründlichen und unbefangenen Kritikern gefällt worden ſind. So glaubt der ungenannte Verfaſſer einer ſcharfſinnigen und unbefangenen Kritik der Hegel'ſchen Philoſophie *) noch der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, in dieſer Philoſophie nichts anders als eine Compoſition und Confuſion der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie zu finden. Mit dieſem Urtheile ſtimmt auch im Weſentlichen des ſcharfſinnigen Selbſtdenkers Herbart's Urtheil überein, welcher in ſeiner gehaltvollen, mit aller Schärfe, allſeitiger Umſicht und Unbefangenheit angeſtellten Prüfung des Hegel'ſchen Syſtems, nach deſſelben Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, die Geneſis dieſer neueſten Philoſophie aus den zunächſt vorangegangenen Syſtemen der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie nachweiſt, indem dieſer ſo vertraute und gründliche Kenner der Geſchichte unſerer neueſten deutſchen Philoſophie, und des Ganges ihrer Entwickelung und Ausbildung, die innere weſentliche Verwandtſchaft der Hegel'ſchen neueſten

*) Im 2ten Hefte des XXXIV. Bandes des Hermes befindlich.

Lehre, theils mit der Fichte'schen, theils mit der Schelling'schen, ans Licht zieht, so daß wir überall, in Ansehung so vieler wesentlichen Hauptpuncte, Reminiscenzen bald aus der Fichte'schen und bald wiederum An- und Nachklänge von der Schelling'schen Speculation ganz deutlich vernehmen können. *)

Gegen diese, wie gegen alle ähnliche, von dem neuesten System der Wissenschaft gefaßten Ansichten und Urtheile, wird nun freilich diese neueste Philosophenschule immer fortfahren zu protestiren. Schon haben wir ja auch mancher Gegenreden erwähnt, welche von Seiten der Jünger sowohl, als selbst des Meisters der Schule geführt werden zu Ehrenrettung der Originalität des neuesten Systems der Wissenschaft, und zu Lobpreisungen des ausschließenden und unvergleichlichen Verdienstes, welches sich der Schöpfer dieses Systems dadurch erworben, daß er die Philosophie recht eigentlich erst zur Wissenschaft erhoben, indem er zuerst die Entdeckung gemacht, daß die Wahrheit überhaupt an dem Begriffe allein ihre Existenz habe; und daß das, wodurch die Wissenschaft existirt, in die Selbstbewegung des Begriffs zu setzen sey. **) — Der Inhalt einer, von dem denkenden Begriffe geleiteten Philosophie, sey darum auch die begreifende Erkenntniß Gottes und der physischen und geistigen Natur. Bis zu einer solchen,

*) s. Herbart's Recension der Hegel'schen Encyklopädie der philos. Wiss. 2te Ag. in der Hallischen allg. L. Z. Jahrg. 1831 Januar Stück.

**) Phänomenol. S. XXXVIII. u. IX.

wahrhaft begreifenden Erkenntniß Gottes und der phyſiſchen und geiſtigen Natur habe die Philoſophie in keiner der bisherigen, auf die Ergründung der Wahrheit gerichteten Speculationen, gelangen können, weil keine von dieſen ſpeculativen Beſtrebungen die Wahrheit und wiſſenſchaftliche Einſicht in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen geſucht. So habe denn auch Schelling ſelbſt, — wie ſich noch neuerdings erſt wieder ein philoſophiſcher Kritiker aus der Hegel'ſchen Schule verlauten ließ — durch dialektiſche Entwickelung nicht aufzuweiſen vermocht, wie ſich das Abſolute unendlich ſelbſt beſondere und zu concreten Subſtanzen fortbeſtimme. Nur in Hegel's Philoſophie — wie ſich ein anderer gläubiger Anhänger dieſer Schule erklärt — erkenne die Idee ſich ſelbſt wahrhaft, begreife und explicire ſich, und treibe ſich ſelber zu Erkennen und Entwickeln ihrer ſelbſt an; ſo daß ſie durch ihre eigene Kraft und Auslegungsweiſe zugleich ein Vieles und Vielerley werde." In dieſes Lobpreiſen und Rühmen des eigenthümlichen Verdienſtes der neueſten Philoſophie um die wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Abſoluten, ſtimmt ſogar in gewiſſem Betracht ein philoſophiſcher Denker ein, der ſich demohngeachtet doch nicht zur Schule dieſer Philoſophie bekennen mag, indem er in derſelben eine Seite gefunden, die eben ſo entſchieden mit den Anforderungen des Gemüthes, wie mit der religiöſen Weltanſicht im Widerſpruch ſteht. Es rühmt der Verfaſſer der Beiträge zur Characteriſtik der neuern Philoſophie, Fichte, an dem neueſten Syſtem deſſelben, daß es den Forderungen und Bedürfniſſen der ganzen wiſſenſchaftlichen Gegenwart

allein nur volle Genüge zu leiſten vermöge durch ſeine ſtreng wiſſenſchaftliche Methode des Denkens, welche, in der ſtrengen Feuerprobe des Begriffs ſich bewährend, als eine dauernde Form der Wiſſenſchaft und ihres Fortganges anzuerkennen, und deren Verdienſtliches nicht hoch genug anzuſchlagen ſey, eben darum, weil die geprieſene, der Philoſophie der objectiven Logik eigenthümliche Form des Begriffes, den Begriff nämlich in der Bedeutung dieſer Philoſophie gefaßt, das abſolut Nächſte und Nothwendige für die ganze wiſſenſchaftliche Gegenwart ſey, deren Fortſchritt nur auf dem Wege jener ſcharf beſtimmten, ſtreng wiſſenſchaftlichen Methode wahrhaft geſichert werden könne." *)

Und worin beſteht nun der große und bleibende Gewinn, welchen die neueſte Philoſophie der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der Wahrheit, d. i. des Abſoluten, gebracht, dadurch, daß ſie die abſolute philoſophiſche Idee in der ihr allein angemeſſenen Form des Begriffs gefaßt, und nach dieſer Form zum Syſtem der Wiſſenſchaft ausgebildet? —

Wir haben oben bereits eine Stelle aus der Vorrede zur Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften angeführt, wo Hegel die Bemerkung macht, daß wir an reinern und trübern Geſtaltungen der Wahrheit, wie man ſagen kann — genug und zum Ueberfluſſe hätten in den Religionen und Mythologien, in gnoſti-

*) Beiträge zur ꝛc. von Immanuel H. Fichte, S. 344 u. 345. — Vgl. Ernſt Reinhold's Handb. d. allg. Geſch. d. Philoſ. 2ter Th. 2te Hälfte. S. 479. u. 480.

schen und mysticirenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; so daß man seine Freude daran haben könne, die Entdeckung der Idee in diesen Gestaltungen zu machen, und die Befriedigung zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben, wenigstens als Gährung, vorhanden gewesen. Aber — setzt er hinzu — nur der Dünkel des Unreifen, wenn derselbe an das Aufwärmen solcher Productionen der Gährung gerathe, erhebe sich leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens, solche Gnosis zur ausschließenden Weise des Erkennens zu machen; weil es müheloser sey in solchen Gebilden sich zu ergehen, und an sie assertorische Philosopheme anzuknüpfen, als die Entwickelung des Begriffes zu übernehmen, und sein Denken, wie sein Gemüth, der logischen Nothwendigkeit desselben zu unterwerfen. Es sey jedoch, da ja in den Zeiterscheinungen der Drang des Denkens, obgleich verunstaltet, sich ankündigt, an und für sich für den, zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst, und für seine Zeit Bedürfniß, und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium geoffenbart worden, aber in den reinern und trübern Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnißvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, in so fern dieser sich die, seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Nothwendigkeit, die alles, Inhalt

wie Gedanken, bindet, und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat." *) —

Was hat uns nun also — wir wiederholen die Frage — diejenige Wissenschaft, die in der Selbstentwickelung des Begriffs besteht, für das Denken geoffenbart, was in allen bisherigen reinern, und noch mehr in den trübern Gestaltungen, welche dem gediegenen Inhalte und ewig jungem Gehalte derselben Idee gegeben worden, immer noch ein Geheimnißvolles bleibt und bleiben muß? — Es ist nichts geringeres, antwortet uns der Meister der Schule der objectiven Logik, als eine adäquate wissenschaftliche Einsicht in das innere, absolute Wesen und Seyn Gottes selber. Denn der Inhalt der Logik, welche als das System der reinen Vernunft, und als das Reich des reinen Gedankens, und sonach als das Reich der Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst sich zeigt, zu fassen ist, besteht, wie man sich deswegen so ausdrücken kann, in einer Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." **) — Darum wird denn auch die Logik für die Wissenschaft der Idee an und für sich, oder der reinen Idee, erklärt, und von dem Logischen behauptet, daß es die absolute Form der Wahrheit, und noch mehr als dies, daß es auch die reine Wahrheit selbst sey. Unter der Voraussetzung nämlich, daß die Idee, d. i. das Absolute oder

*) Encyklop. d. philos. Wiss. 2te Ausg. S. XXVIII—XXXI.
**) Wiss. d. Logik. Bd. I. Einl. S. XIII.

Gott, ſich als das ſchlechthin mit ſich identiſche Denken erweiſt, erweiſen ſich eben damit zugleich die nothwendigen Formen und eigenen Beſtimmungen des Denkens als die nothwendigen Beſtimmungen des ewigen Weſens und Seyns Gottes ſelber, welcher die Wahrheit, und allein die Wahrheit iſt.

In dieſer Erhebung der Logik zu einer rein wiſſenſchaftlichen Ontotheologie, als einer Darſtellung Gottes, wie er ſeinem ewigen Weſen an ſich nach, vor Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes, in dem mit ſich ſelbſt identiſchen Denken beſteht, wäre demnach die Offenbarung deſſen zu finden, was in allen bisherigen nicht bloß trübern, ſondern auch reinern Geſtaltungen für das bloß formelle Denken immer noch ein Geheimnißvolles blieb. — Bis zu dieſer Stufe einer ſolchen vollkommen begreifenden Erkenntniß Gottes ſeinem innern ewigen Seyn und Weſen an ſich nach, ſo wie der phyſiſchen und geiſtigen Natur, hatte ſich doch warlich noch keine der bisherigen, auf die wiſſenſchaftliche Ergründung des höchſten Wahren gerichtete Speculation erhoben. Ein Rückblick auf alle dieſe Verſuche; — und wir werden zu dem Geſtändniſſe genöthigt, daß alle dieſe reinern oder trübern Geſtaltungen, welche dieſelbe philoſophiſche Idee der Wahrheit in jenen frühern Speculationen erhalten, weit hinter einer Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge zurückbleiben, die, geleitet von dem denkenden Begriffe, die Tiefen des innern göttlichen Weſens ſo vollkommen erſpäht und ergründet hat, daß ſie auch von dem weiß, und von dem reden kann, was Gott ſeinem innern ewigen Weſen an ſich

nach, vor seiner Offenbarung durch die Schöpfung ist. Wie tief unter einer so vollkommenen speculativen, mit Hülfe der objectiven Logik begründeten und ausgebildeten, Gotteslehre, stehen z. B. jene trüben Gestaltungen der philosophischen Idee, die wir in den alten orientalischen und den, durch Verschmelzung orientalischer, in Dichtungen gekleideter, religiöser Lehren und Weltansichten mit griechischer Philosophie, und insonderheit mit Platonischen Ideen, jenen ältern nachgebildeten spätern Emanationstheorien angetroffen haben; — Formen, welche der Schöpfer jener beschriebenen, vollkommenen Wissenschaft der Idee, in der ihrem Inhalte einzig angemessenen und würdigen Form, kabbalistische und gnostische Phantasmagorien nennt. Bei aller Verschiedenheit vereinigen sich doch alle orientalisch-kabbalistische und gnostische Phantasmagorien, denen man auch, wohl der Hauptsache nach, die Alexandrinisch-neuplatonische an die Seite stellen kann, mehr oder weniger in dem Bekenntnisse von der Unbegreiflichkeit des innern göttlichen Wesens an sich selbst; in der Kabbala durch den Gegensatz des vor der Schöpfung verschlossenen, und des offenen, mit dem Acte der Schöpfung geöffneten Auges der Gottheit sinnbildlich vorgestellt. In der alten Gnosis wird dasselbe durch den Gegensatz des verborgenen, in sich selbst verschlossenen Seyns und Lebens Gottes, als des unerforschlichen und unergründlichen Urwesens (βυθος), und dem, aus dem Zustande seiner Verborgenheit und Verschlossenheit herausgetretenen, und sein unbegreifliches Wesen durch Entfaltung seiner göttlichen Kräfte und Vollkommenheiten erst begreiflich ge-

machten ewigen Urprincips des Daseyns aller Dinge ausgedrückt. — Und so gesteht ja der Alexandrinische Neuplatoniker, Plotin, dem die Emanations-Theorie des Neuplatonismus ihre wissenschaftliche Ausbildung verdankt, die Schwierigkeit ein, die Natur des ersten und höchsten Princips zu begreifen, was es an sich sey; weil alle unsere Erkenntniß auf Begriffen beruht, die sich immer auf irgend ein Wesen oder Ding, als ihr Object, beziehen, das absolut Eine, aber Keines von allen diesen seyn kann, weder ein Wesen oder ein Was, noch ein Quale, noch ein Quantum, sondern als das Höchste vielmehr erhaben seyn muß über Alles, also auch selbst über alle intellectuellen Prädicate der Erkenntniß und des Wissens, des Selbstbewußtseyns und der Persönlichkeit, der Erkenntniß seiner Selbst, wie der Erkenntniß anderer Dinge. —

Aber auch selbst in den reinern Gestaltungen der Idee bleibt die vollkommene Enthüllung derselben für die wissenschaftliche Erkenntniß doch immer noch ein Geheimnißvolles. So z. B. in Bruno's speculativer Lehre von dem Einen und All, indem ja dieser speculative Gottes- und Weltlehrer, als Philosoph, das demüthige Bekenntniß ablegte, daß die Erkenntniß des allerhöchsten Wesens, als eines Jenseits, außer und über der Natur, außerhalb des Bezirks des menschlichen Verstandes liege, und darum auch kein Gegenstand des Wissens für den Philosophen, sondern nur des Glaubens für den, durch ein übernatürliches Licht erleuchteten Theologen seyn könne, da überhaupt dasjenige Wesen, welches allein Substanz und die Wurzel aller

nach, vor seiner Offenbarung durch die Schöpfung ist. Wie tief unter einer so vollkommenen speculativen, mit Hülfe der objectiven Logik begründeten und ausgebildeten, Gotteslehre, stehen z. B. jene trüben Gestaltungen der philosophischen Idee, die wir in den alten orientalischen und den, durch Verschmelzung orientalischer, in Dichtungen gekleideter, religiöser Lehren und Weltansichten mit griechischer Philosophie, und insonderheit mit Platonischen Ideen, jenen ältern nachgebildeten spätern Emanationstheorien angetroffen haben; — Formen, welche der Schöpfer jener beschriebenen, vollkommenen Wissenschaft der Idee, in der ihrem Inhalte einzig angemessenen und würdigen Form, kabbalistische und gnostische Phantasmagorien nennt. Bei aller Verschiedenheit vereinigen sich doch alle orientalisch-kabbalistische und gnostische Phantasmagorien, denen man auch, wohl der Hauptsache nach, die Alexandrinisch-neuplatonische an die Seite stellen kann, mehr oder weniger in dem Bekenntnisse von der Unbegreiflichkeit des innern göttlichen Wesens an sich selbst; in der Kabbala durch den Gegensatz des vor der Schöpfung verschlossenen, und des offenen, mit dem Acte der Schöpfung geöffneten Auges der Gottheit sinnbildlich vorgestellt. In der alten Gnosis wird dasselbe durch den Gegensatz des verborgenen, in sich selbst verschlossenen Seyns und Lebens Gottes, als des unerforschlichen und unergründlichen Urwesens (βυθος), und dem, aus dem Zustande seiner Verborgenheit und Verschlossenheit herausgetretenen, und sein unbegreifliches Wesen durch Entfaltung seiner göttlichen Kräfte und Vollkommenheiten erst begreiflich ge-

machten ewigen Urprincips des Daſeyns aller Dinge ausgedrückt. — Und ſo geſteht ja der Alexandriniſche Neuplatoniker, Plotin, dem die Emanations-Theorie des Neuplatonismus ihre wiſſenſchaftliche Ausbildung verdankt, die Schwierigkeit ein, die Natur des erſten und höchſten Princips zu begreifen, was es an ſich ſey; weil alle unſere Erkenntniß auf Begriffen beruht, die ſich immer auf irgend ein Weſen oder Ding, als ihr Object, beziehen, das abſolut Eine, aber Keines von allen dieſen ſeyn kann, weder ein Weſen oder ein Was, noch ein Quale, noch ein Quantum, ſondern als das Höchſte vielmehr erhaben ſeyn muß über Alles, alſo auch ſelbſt über alle intellectuellen Prädicate der Erkenntniß und des Wiſſens, des Selbſtbewußtſeyns und der Perſönlichkeit, der Erkenntniß ſeiner Selbſt, wie der Erkenntniß anderer Dinge. —

Aber auch ſelbſt in den reinern Geſtaltungen der Idee bleibt die vollkommene Enthüllung derſelben für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß doch immer noch ein Geheimnißvolles. So z. B. in Bruno's ſpeculativer Lehre von dem Einen und All, indem ja dieſer ſpeculative Gottes- und Weltlehrer, als Philoſoph, das demüthige Bekenntniß ablegte, daß die Erkenntniß des allerhöchſten Weſens, als eines Jenſeits, außer und über der Natur, außerhalb des Bezirks des menſchlichen Verſtandes liege, und darum auch kein Gegenſtand des Wiſſens für den Philoſophen, ſondern nur des Glaubens für den, durch ein übernatürliches Licht erleuchteten Theologen ſeyn könne, da überhaupt dasjenige Weſen, welches allein Subſtanz und die Wurzel aller

Dinge iſt, nicht auf eine beſtimmte mehr poſitive, als negative Weiſe von dem natürlichen, durch kein höheres übernatürliches Licht erleuchteten Verſtande, begriffen werden könne.

Und geſteht nicht auch Spinoza, obgleich er ſeiner Sache gewiß zu ſeyn wähnt, die wahre Philoſophie gefunden zu haben, demohngeachtet ſein Unvermögen ein, Gott durchaus zu erkennen, indem ſeine befriedigende Erkenntniß von Gott nur auf einige Attribute deſſelben ſich beſchränke? — Möge er nun aber auch die Ueberzeugung gehabt haben, daß mit Erkenntniß der von ihm begriffenen beiden göttlichen Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, zugleich die klare wiſſenſchaftliche Einſicht in das ganze, durch dieſe Attribute ausgedrückte, innere göttliche Weſen an ſich gewonnen ſey: ſo hätte er ſich denn doch in dieſer Ueberzeugung geirrt, indem er fälſchlich geglaubt, mit Beſtimmung des Begriffs von Gott, als der abſoluten Subſtanz, welcher das Princip der Perſönlichkeit fehlte, das innere göttliche Weſen bereits erſchöpft zu haben. Spinoza hätte ſich darum auch nicht rühmen können, die wahre Philoſophie gefunden zu haben, wenn anders von der wahren Philoſophie mit Recht gefordert werden darf, daß, ihren Grundſätzen zufolge, Gott als abſoluter Geiſt beſtimmt werden müſſe. —

Auf den Beſitz der wahren Philoſophie würde demnach nur der neuere, natur-wiſſenſchaftliche Lehrer des Abſoluten gegründete Anſprüche machen dürfen, nachdem

derſelbe auf dem Wege der fortſchreitenden Ausbildung ſeines abſoluten Identitätsſyſtemes, durch Erklärung und objective Begründung der Perſönlichkeit des höchſten Weſens, die Speculation bis zum Ziele ihres Strebens geführt, und von dieſem erreichten Ziele den Beſitz der wahren Philoſophie als Wiſſenſchaft errungen habe. Aber die wahre Philoſophie bleibt doch auch hier noch eine unvollkommene Philoſophie, die als Wiſſenſchaft noch nicht das Ziel ihrer Vollendung erreicht. Zwar hatte uns der gedachte neuere wiſſenſchaftliche Gottes-lehrer, Schelling, verſichern wollen, daß er im Abſoluten ſo klar zu ſehen vermöge, um in ihm eine Wiſſenſchaft zu gründen. Und die begreifliche, wiſſenſchaftliche Erkenntniß Gottes, als eines perſönlichen Weſens, ſollte auch die Frucht jenes klaren Schauens des Abſoluten ſeyn, indem aus Gründen, die aus Gott ſelbſt hergenommen ſind, entſchieden wurde, daß er ein perſönliches Weſen ſey; und daß mithin durch objective Unterſuchung, nämlich durch Entwickelung des Urweſens ſelber, die begreifliche Erkenntniß der Perſönlichkeit Gottes begründet werden könne. Aber der Verſuch einer Evolution Gottes aus ſich ſelber war, nach dem eigenen Geſtändniſſe des ſpeculativen Gotteslehrers, nicht ſowohl dargeſtellt, als nur angedeutet worden. Und welche Bedeutung und Gültigkeit ſollte überhaupt auch nur die ganze Theorie der Evolution Gottes aus ſich ſelbſt haben, ſo wie ſie in der mehrgedachten Abhandlung über die menſchliche Freiheit, und ſpäterhin auch noch in der polemiſchen Schrift gegen Jacobi war dargeſtellt worden? — Darüber hat ſich Schelling noch zu-

Dinge ist, nicht auf eine bestimmte mehr positive, als negative Weise von dem natürlichen, durch kein höheres übernatürliches Licht erleuchteten Verstande, begriffen werden könne.

Und gesteht nicht auch Spinoza, obgleich er seiner Sache gewiß zu seyn wähnt, die wahre Philosophie gefunden zu haben, demohngeachtet sein Unvermögen ein, Gott durchaus zu erkennen, indem seine befriedigende Erkenntniß von Gott nur auf einige Attribute desselben sich beschränke? — Möge er nun aber auch die Ueberzeugung gehabt haben, daß mit Erkenntniß der von ihm begriffenen beiden göttlichen Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, zugleich die klare wissenschaftliche Einsicht in das ganze, durch diese Attribute ausgedrückte, innere göttliche Wesen an sich gewonnen sey: so hätte er sich denn doch in dieser Ueberzeugung geirrt, indem er fälschlich geglaubt, mit Bestimmung des Begriffs von Gott, als der absoluten Substanz, welcher das Princip der Persönlichkeit fehlte, das innere göttliche Wesen bereits erschöpft zu haben. Spinoza hätte sich darum auch nicht rühmen können, die wahre Philosophie gefunden zu haben, wenn anders von der wahren Philosophie mit Recht gefordert werden darf, daß, ihren Grundsätzen zufolge, Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. —

Auf den Besitz der wahren Philosophie würde demnach nur der neuere, natur-wissenschaftliche Lehrer des Absoluten gegründete Ansprüche machen dürfen, nachdem

be auf dem Wege der fortſchreitenden Ausbildung
s abſoluten Identitätsſyſtemes, durch Erklärung und
tive Begründung der Perſönlichkeit des höchſten
ns, die Speculation bis zum Ziele ihres Stre-
geführt, und von dieſem erreichten Ziele den Beſitz
wahren Philoſophie als Wiſſenſchaft errungen habe.
die wahre Philoſophie bleibt doch auch hier noch
unvollkommene Philoſophie, die als Wiſſenſchaft
nicht das Ziel ihrer Vollendung erreicht. Zwar
uns der gedachte neuere wiſſenſchaftliche Gottes-
r, Schelling, verſichern wollen, daß er im Ab-
en ſo klar zu ſehen vermöge, um in ihm eine Wiſ-
haft zu gründen. Und die begreifliche, wiſſenſchaft-
Erkenntniß Gottes, als eines perſönlichen Weſens,
: auch die Frucht jenes klaren Schauens des Ab-
en ſeyn, indem aus Gründen, die aus Gott ſelbſt
enommen ſind, entſchieden wurde, daß er ein per-
ches Weſen ſey; und daß mithin durch objective
rſuchung, nämlich durch Entwickelung des Urweſens
r, die begreifliche Erkenntniß der Perſönlichkeit Gottes
ündet werden könne. Aber der Verſuch einer Evolution
les aus ſich ſelber war, nach dem eigenen Geſtänd-
des ſpeculativen Gotteslehrers, nicht ſowohl darge-
, als nur angedeutet worden. Und welche Bedeu-
; und Gültigkeit ſollte überhaupt auch nur die ganze
orie der Evolution Gottes aus ſich ſelbſt haben, ſo
ſie in der mehrgedachten Abhandlung über die
ſchliche Freiheit, und ſpäterhin auch noch in der
miſchen Schrift gegen Jacobi war dargeſtellt
den? — Darüber hat ſich Schelling noch zu-

letzt *) mit deutlichen und bestimmten Worten ausgesprochen, wenn er ausdrücklich bekennt: daß er nichts aus sich selbst von Gott behaupte, sondern nur seinen Wegen nachzugehen suche. Unter diesen Wegen Gottes kann doch wohl nichts anders verstanden worden, als die Offenbarungen des göttlichen Lebens in der Natur und Geschichte, oder in der physischen und moralischen Welt. Die aus Gott selbst hergenommenen, für seine Persönlichkeit entscheidenden Gründe, sind demnach hergenommen aus der Geschichte der göttlichen Offenbarungen, auf deren Zeugniß sich Schelling auch beruft, wenn er behauptet, daß geschichtlich oder der Wirklichkeit nach, der Ordnung des Chaos, dem Licht die Finsterniß, dem Verstande das Verstandlose vorausgegangen sey. — In diesem Beobachten und Nachgehen der Wege Gottes, die wir in seiner Offenbarung bezeichnet finden, besteht demnach die objective Untersuchung, welche durch Entwickelung des Urwesens selber uns darüber, was Gott sey, belehrt; vor welcher Untersuchung wir mithin von Gott so wenig etwas verneinen, als bejahen können. Denn was er auch ist — heißt es weiter — das ist er durch sich selbst, nicht durch uns. Also können wir ihm auch nicht zum Voraus vorschreiben, was er seyn soll. Er ist, was er seyn will. Also müssen wir erst seinen Willen zu erforschen suchen, anstatt ihm im Voraus vorzuschreiben, was er seyn soll, oder seyn muß.

So wäre demnach, auch selbst der Schellingschen

*) In seinem Antwortschreiben an Eschenmayer.

Evolutionslehre Gottes aus sich selbst, immer noch ein Geheimnißvolles geblieben, zu dessen vollkommener Enthüllung erst die Hegel'sche Ontotheologie den wahren Schlüssel gefunden, welcher ihr das Geheimniß einer Erkenntniß Gottes, wie er seinem ewigen Wesen an sich noch vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist, aufgeschlossen hat. Höher als bis zu einer solchen, das innere absolute Wesen Gottes an sich begreifenden Erkenntniß, einer Erkenntniß, deren Besitz keine andere von allen bisherigen Religionsphilosophien zu erreichen vermochte, kann sich ohne Zweifel die Speculation nicht weiter erheben; — sie hat mit jenem vollkommenen Begreifen und Ermessen der Tiefen der Gottheit das Ziel ihres wissenschaftlichen Strebens, die absolute wissende Wahrheit, erreicht. — Ist dieses Ziel aber auch wirklich die absolute, wissende Wahrheit; oder ist es, statt desselben, der Irrthum, der hier seinen Culminationspunct erreicht hat? — Und worin besteht das dialektische Kunststück, welches dieser Philosophie der vermeinten wissenden Wahrheit, durch ein vorgespiegeltes Blendwerk, den Irrthum für die Wahrheit unter zu schieben vermochte? —

Ein scharfsinniger und unbefangener Kritiker der Hegel'schen Philosophie*) findet dieses Blendwerk in der Amphibolie der beiden Sätze: Gott wird durch das Denken erkannt; und Gott erweist oder manifestirt sich als das mit sich selbst identische Denken; und hiernächst

*) S. Kritik dieser Philosophie nach d. E. ꝛc. in der Zeitschrift Hermes B. XXXIV. H. 2. und B. XXXV. S. 148 ꝛc.

in der Identification des menschlichen Denkens, nach allen seinen Bestimmungen, mit dem göttlichen Denken. — In diesem Identificiren des göttlichen Wesens mit dem Denken, und zwar mit dem menschlichen Denken; und der Entwickelung Gottes mit der Entwickelung des menschlichen Denkens, zeigt sich uns ganz offenbar das dialektische Kunststück, auf welchem jenes Blendwerk beruht von einer Erkenntniß Gottes, wie er seinem innern, ewigen Wesen an sich nach, vor Erschaffung der Natur und der Geisterwelt ist. — Mit Hülfe dieses, noch von keiner bisherigen Philosophie bis auf unsere neueste Wissenschaft des objectiven absoluten Denkens, erfundene dialektische Kunststück, ist demnach die speculative Theologie so weit fortgeschritten, daß sie nun auch von dem weiß, was Gott ist, ehe er seiner selbst sich bewußt wird. Auch weiß sie: wie Gott zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt, und welche Bildungsstufen er durchlaufen muß, um das Bewußtseyn über sich selbst zu erreichen, und aus seinem ursprünglichen Wesen, als absoluter, aber seiner selbst und seiner Denkthätigkeit sich nicht bewußter Geist, zu einem sich selbst wissenden Geiste zu erheben. — In dieser Aufweisung des Entwickelungs- und Bildungsprocesses, durch welchen die Verwandlung des absoluten, bewußtlosen Geistes zu dem sich selbst wissenden Geiste geschieht, bestünde demnach die Ergänzung des Mangelhaften, welches theils in denjenigen speculativen Gotteslehren sich findet, in denen Gott nicht als Subject, d. i. als der sich wissende Geist, gefaßt wird; theils auch selbst in denen, welche die göttliche Persönlichkeit nicht

auf eine, den Forderungen der Wissenschaft so völlig genügende Weise, zu erklären vermocht. Der Vorwurf dieses Mangels trifft nicht etwa bloß den Spinozismus, und alle die, ihm nachgebildeten Systeme, in welchen Gott nur als die Eine absolute Substanz, und nicht zugleich als absoluter Geist, gefaßt und ausgedrückt wird. Auch der subjective Fichte'sche Idealismus kann demselben Vorwurfe nicht entgehen, und Hegel wird unstreitig Schelling's Urtheile beistimmen: daß der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen sey, wovon der Fichte'sche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise seyen. Auch zeugt dafür Fichte's ausdrückliches Geständniß selbst, welches er in den Worten ausgesprochen: „Das Selbstbewußtseyn Gottes wird für alle endliche Vernunft, die an das Gesetz der Bestimmung desjenigen, worüber reflectirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben." *) — Daß nun aber für den subjectiven Idealismus das Selbstbewußtseyn, oder die Persönlichkeit Gottes, ein der Wissenschaft unzugängliches, und für dieselbe ewig unerklärbares und unbegreifliches Geheimniß bleiben muß, daran wird ohne Zweifel auch die subjective Haltung Schuld seyn, welche im System dieses Idealismus die Philosophie nicht zur Vollendung kommen ließ. Der consequent durchgeführte transscendentale Idealismus — wie in der Einleitung zur Wissenschaft der Logik an dem Fichte'schen subjectiven Idealismus dieses ausgesetzt

*) S. Wissenschaftslehre S. 265.

wird — „habe zwar die Richtigkeit des, von der kritischen Philosophie noch übriggelassenen Gespenstes des Dinges an sich, erkannt, und den Zweck gehabt, diesen abstracten, von allem Inhalt abgeschiedenen Schatten, vollends zu zerstören. Auch habe diese Philosophie wohl den Anfang gemacht, die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen. Aber die subjective Haltung dieses Versuchs hat ihn nicht zur Vollendung kommen lassen; und mit dieser Haltung ist auch jener Anfang um die Ausbildung der reinen Wissenschaft aufgegeben worden." *) Denn die reine Wissenschaft setzt die Bestimmung von dem Gegensatze des Bewußtseyns voraus, und erhebt mit dieser Befreiung die logischen Bestimmungen über jenen unvollendeten subjectiven Standpunct, und fordert die Betrachtung der Denkformen, wie sie an und für sich, ohne eine solche Beschränkung und Rücksicht, das Logische, das Rein-Vernünftige sind. — Sie also, diese reine Wissenschaft, enthält den Gedanken, in so fern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, in so fern sie eben so sehr der reine Gedanke ist." — Dem, von dieser reinen Wissenschaft zu fassenden Begriffe zufolge, ist die Wahrheit das reine Selbstbewußtseyn, und hat die Gestalt des Selbsts; oder mit andern Worten: es ist das an sich Seyende der Begriff, und der Begriff das Ansichseyende. Dieses vorausgesetzt, sind die nothwendigen Formen und eigenen Bestimmungen

*) Wiss. d. Logik Band I. S. IX.

des Denkens die höchste Wahrheit selbst, und müssen mithin sowohl Bestimmungen des ewigen göttlichen Wesens, als Formen unsers Denkens seyn.*) Hier also hat die Hegelsche objective Logik den Punct gefunden, wo das Wissen um das Absolute, und das Absolute selbst Eins sind. Dieser Punct ist das begreifende Denken, welches selbst, und dessen Werk das Wissen ist. In diesem begreifenden Denken erkennen wir nicht nur, daß, und was Gott als absoluter Geist, ist, sondern auch, wie und unter welchen Bedingungen er zum Wissen seiner selbst, zum Bewußtseyn seiner Geistigkeit und Persönlichkeit gelangt. Sind nämlich die nothwendigen Formen und Bestimmungen des reinen Denkens die höchste Wahrheit selbst, und mithin auch noch als nothwendige Formen und Bestimmungen des göttlichen Denkens anzuerkennen: so werden wir auch in dem nothwendigen logischen Entwickelungsprocesse unseres, von einer Bestimmung zur andern fortschreitenden Denkens, den Entwickelungsproceß der Thätigkeit des göttlichen Denkens entdecken. Wie demnach der bewußten Thätigkeit unsers eigenen Denkens eine bewußtlose Thätigkeit desselben vorausgeht, und jene durch diese bedingt ist: eben so auch in Ansehung des göttlichen Denkens. Gott ist zwar seinem ursprünglichen Wesen nach schon Geist an sich; denn das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder an sich Seyende. Aber Gott ist nur erst der an sich seyende Geist, aber noch nicht ein Geist, der

*) Wiss. der Logik Band I. Einl. S. XII—XV.

da weiß, was er an sich ist. Die Verwandlung jenes An sichs (seiner bewußtlosen geistigen Substanz) in das Für sich, der Substanz in das Subject, des Gegenstandes des Bewußtseyns in den Gegenstand des Selbstbewußtseyns, geschieht erst durch die Herausbewegung seiner selbst als Substanz zum Subjecte. Denn der Geist ist ja das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst, als dieß in sich reflectirende Werden, ist er an sich in Wahrheit der Geist. *)

Mit Hülfe des bereits nachgewiesenen dialektischen Kunststücks, bestehend im Identificiren des göttlichen Wesens mit dem mit sich selbst identischen Denken, und dieses göttlichen Denkens mit dem menschlichen Denken, dessen Formen und Entwickelungsgesetzen, hätte demnach die neueste wissenschaftliche Lehre des Absoluten alle Schwierigkeiten überwunden, welche sich einer Erkenntniß Gottes, als des absoluten Geistes, die es nicht mehr bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen, sondern bis zum begreifenden Denken fortgehen soll; im Wege stehen. Denn in diesem begreifenden Denken besteht die gründliche Speculation, welche — wie Hegel erinnert **) — dazu erfordert wird, richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen: was Gott als Geist ist. —

Wir meinen jedoch, daß auch diesem neuesten, von der Speculation unternommenen Versuche, bei allem Aufwande dialektischer Kunst, es doch nicht gelungen

*) Phänomenol. S. 757.

**) Encyklop. d. ph. Wiss. §. 504. 3te Ausg.

ſey, alle Schwierigkeiten zu überwinden, die einer Erkenntniß Gottes, als des abſoluten Geiſtes, welche bis zum begreifenden Denken fortgehen ſoll, überwinden muß, um ſich rühmen zu können, daß ſie, was Gott als Geiſt ſey, richtig und beſtimmt in Gedanken gefaßt habe. Oder ſollten alle Schwierigkeiten, die einer ſolchen Erkenntniß im Wege ſtehen, überwunden werden können durch die Art und Weiſe, wie die Wiſſenſchaft der objectiven Logik die Aufgabe zu löſen verſucht, welche ſie aller wahren Philoſophie geſetzt hatte? — Die höchſte Aufgabe der Philoſophie hatte ſie nämlich in der Forderung ausgeſprochen: „Nicht ſtehen zu bleiben bei der ganz abſtracten unbeſtimmten Einheit, ſondern fortzugehen zu dem, worein allein alles Intereſſe fällt, zur Erkenntniß der verſchiedenen Weiſen der Beſtimmtheit dieſer Einheit, d. i. zur concreten Einheit, (dem Begriffe) — welche als die, in der großen Vielheit und Verſchiedenheit ihrer Beſtimmtheiten erkannte und begriffene Einheit, den Inhalt der Philoſophie ausmacht. *) Und in Rückſicht auf dieſe Aufgabe wird an dem ſo eben angeführten Orte *) bemerkt: „daß die Philoſophie, indem ſie es mit der Einheit überhaupt, in welcher Rückſicht und Anwendung es ſey, — und zwar nicht mit der abſtracten, der bloßen Identität und dem leeren Abſoluten, ſondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe), zu thun, und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun hat, — jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche

*) Encykl. 2te Aufl. S. 530.

Bestimmung dieser concreten Einheit, und daß die tiefste und letzte dieser Bestimmungen der Einheit, die des absoluten Geistes ist."

Wir haben der Philosophie auf dem Wege nachgesehen, auf welchem sie diesen Fortgang genommen hat, und wie sie da auf jeder neuen Stufe dieses Fortgangs das leere Absolute, als das Abstract-Allgemeine, von welchem sie ausgegangen, mit realem Inhalte bereichert, bis sie zuletzt, nachdem sie auf jeder neuen Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Bestimmung der, dadurch immer concreter werdenden, Einheit gefunden, die tiefste und letzte, mithin auch die concreteste aller dieser Bestimmungen der Einheit, in dem höchsten Begriffe des absoluten Geistes erkannt, und damit am Ziele ihrer Laufbahn angelangt ist. — Wo hat nun aber die Philosophie auf diesem ihren Fortgange vom Abstract- zum Concret-Allgemeinen alle diese Bestimmungen hergenommen, wer hat sie ihr auf ihrem Wege zugeführt und dargeboten? —

Das Absolute des Anfangs ist das noch durchaus leere Absolute, die noch ganz inhaltlose, bloße Identität; — die Schelling'sche absolute Indifferenz. — Auf der ersten Hauptstufe des Fortganges empfängt das Absolute denjenigen Inhalt, welchen ihm der Begriff mit seinen verschiedenen Bestimmungen gibt. Mit diesen logischen Bestimmungen ausgestattet, die erst den ideellen Inhalt des Absoluten ausmachen, tritt dasselbe als die logische Allgemeinheit auf, die immer noch in so fern abstract ist, als sie des realen Reichthums von concreten Daseyns-Formen ermangelt. Als wahrhafte

und vollendete concrete Allgemeinheit ſtellt ſich das Abſolute erſt dar, nachdem es vom Begriffe den ganzen realen Reichthum der ſinnlichen, ſo wie der concretern, der intellectuellen Welt, empfangen hat. Dieſer reelle, den gedachten realen Reichthum in ſich faſſende Inhalt des Abſoluten, ſoll zwar auch nur die Darſtellung des Begriffs ſeyn, die er ſich in der Form äußerlichen Daſeyns gibt. Aber die Taſchenſpielerei — wie ein ſcharfſichtiger Kritiker *) über die Kunſtgriffe der Hegel'ſchen Dialektik wohl ſehr richtig urtheilt — die Taſchenſpielerei, durch welche verſteckter Weiſe die Fülle des Seyns in den leeren Begriffsbeutel hineingeworfen, und ſo dann als eingeborner Reichthum vorgezeigt wird, muß jedem unbefangenen Sinne einleuchten. Denn aus welcher andern Quelle iſt doch der ganze reale Reichthum von Beſtimmungen, womit die Idee des Abſoluten ausgeſtattet wird, geſchöpft worden, als aus der Quelle äußerer und innerer Erfahrung, deren reichhaltigem Material das Denken nur das Gepräge ſeiner Formen aufgedrückt hat, um es dieſen und deren Geſetzen durch allerlei angewandte dialektiſche Kunſtgriffe angemeſſen zu machen. —

Doch wir laſſen alle dieſe dialektiſchen Kunſtgriffe auf ihrem Werth oder Unwerth beruhen, indem es überhaupt hier unſre Abſicht nicht ſeyn kann, in eine Prüfung des neueſten Syſtems einer Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens nach ſeinen verſchiedenen Hauptpartien einzugehen. Uns geht hier, in Beziehung auf unſern

*) Prof. Heinroth in ſeiner Piſtrodicee S. 316.

beſtimmten Zweck, nur dieß an: ob überhaupt die Philoſophie der objectiven Logik auf dem von ihr betretenen Wege, und durch Anwendung ihrer dialektiſchen Kunſt, das Ziel ihres Strebens nach dem Beſitze einer begreifenden Erkenntniß Gottes, und des phyſiſchen und geiſtigen Univerſums, erreicht habe, nachdem alle Schwierigkeiten, welche ſich einer Erkenntniß Gottes, als des abſoluten Geiſtes, ſo wie einer Erkenntniß ſeines Verhältniſſes zur Welt, und des endlichen Geiſtes insbeſondere, gänzlich überwunden worden. —

Dies führt uns natürlich zu der, am Schluſſe unſerer Darſtellung der Religionsphiloſophie im Syſtem der Wiſſenſchaft der objectiven Logik, aufgeworfenen Frage wieder zurück: ob denn wohl die Bedeutung und Beſtimmung, welche den Begriffen von Gott, als dem abſoluten Geiſte, und deſſen Verhältniſſe zur Welt, in der gedachten ſpeculativen Theologie gegeben wird, einerſeits mit den Anforderungen eines wahrhaft gründlichen und ſtrengen ſpeculativen Verſtandes, und andrerſeits zugleich mit den Forderungen und Anſprüchen der ſittlich geſetzgebenden Vernunft und des religiöſen Gemüths übereinſtimme, und denſelben ein Genüge leiſten könne, oder nicht vielmehr in einen unvertilgbaren Widerſpruch mit ihnen gerathe? — Wir richten unſern prüfenden Blick ganz vornehmlich auf dieſe ſpeculative Theologie, weil ſie eben es iſt, welche mit der entſchiedenſten Zuverſicht ſich ausſchließend das Verdienſt zuſchreibt, dem gediegenen, ewig jungen Gehalte der Idee des Abſoluten die ihm angemeſſenſte, und ſeiner allein würdige Geſtalt gegeben, und in dieſer Geſtalt auch für die

Wiſſenſchaft zur vollkommenſten Erkenntniß, vermittelſt des begreifenden Denkens, gebracht zu haben. — Auch rühmt dieſelbe Philoſophie von ſich, daß ſie, als die der Zeit nach letzte Philoſophie, und, als ſolche, das Reſultat aller vorhergehenden Philoſophien, auch die Principien aller enthalten müſſe, und darum auch die entfaltetſte, reichſte und concreteſte ſey; wie es denn auch Princip wahrhafter Philoſophie ſeyn müſſe, alle beſondern Principien in ſich zu enthalten. *) Als die reichſte unter allen bisherigen Philoſophien wird ſie alſo doch die, in den vorhergegangenen philoſophiſchen Syſtemen noch anzutreffenden Mängel ergänzen, und, als die entfaltetſte und concreteſte, das, in dieſen noch, als Unentfaltet und Abſtract Gebliebene, bis zur vollſtändigen Entwickelung in den concreteſten Geſtalten zum Ganzen eines Syſtems fortführen müſſen. — Es frägt ſich demnach: hat ſie wirklich, und auf welche Weiſe hat ſie dieſe Mängel ergänzt? —

Ein weſentlicher Mangel, welchen man, wie Hegel erinnert, bei vielen philoſophiſchen Syſtemen antrifft, denen man den Namen pantheiſtiſcher gegeben, beſteht nach ihm darin, daß dieſe Syſteme nicht zur Beſtimmung der Subſtanz, als Subject und als Geiſt, fortgehen, und die darum auch am genaueſten als die Syſteme beſtimmt würden, welche das Abſolute nur als die Subſtanz faſſen. — Nach der Anſicht deſſelben ſpeculativen Religionsphiloſophen, namentlich von der alten Eleatiſchen, ſo wie von der Spinoziſtiſchen Philo-

*) Encyklop. d. ph. W. S. 20.

ſophie, ſollte nun dieſe Syſteme nicht als Pantheismen, ſondern richtiger als Monotheismen, und in Beziehung auf die Vorſtellung von der Welt, als Akosmismen bezeichnen; weil das All, d. h. der Inbegriff der geſammten weltlichen Dinge, in dieſen Syſtemen keine Wahrheit hat, denen man daher nichts weniger zum Vorwurf machen kann, als dieß, daß ſie Gott mit der Welt identifiziren und ihn dergeſtalt endlich machen.*) — So gründe ſich (wie an einer frühern Stelle, §. 50 Anm. bereits erinnert worden) insbeſondere der, dem Spinozismus gemachte Vorwurf, daß er Pantheismus und Atheismus ſey, einzig und allein auf die falſche Vorausſetzung von der wahrhaften Wirklichkeit, der affirmativen Realität der Welt. Unter dieſer Vorausſetzung könne man Spinoza's Beſtimmung von der Einheit Gottes und der Welt ſo vorſtellen, als ob er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt, vermiſche, und die Welt zu Gott mache; indem mit jener Vorausſetzung freilich mit der Einheit Gottes und der Welt, Gott ſchlechthin verendlicht, und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannigfaltigkeit der Exiſtenz herabgeſetzt werde. — Aber das Spinoziſche Syſtem ſey vielmehr als Akosmismus anzuſehen, da in demſelben die Welt vielmehr nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, beſtimmt werde. Und derſelbe Spinozismus, den man, in Beziehung auf ſeine Vorſtellung von der Welt, als Akosmismus bezeichnen kann, müßte zugleich, in Beziehung auf die

*) Encyklop. S. 528. 2te Aufl.

Vorſtellung von Gott, Monotheismus genannt werden; eine Benennung, die einer Philoſophie mit allem Rechte zukomme, welche behauptet, daß Gott, und nur Gott ſey, — die man ſonach für nichts weniger als für Atheismus ausgeben könne.

Mit dieſer Charakteriſtik des Spinozismus, als eines Akosmismus und Monotheismus, hat der Lehrer des Syſtems der Wiſſenſchaft der objectiven Logik ſeine eigene Religionsphiloſophie genau beſchrieben in Anſehung des weſentlichen, das Verhältniß Gottes zur Welt betreffenden Punctes, worin Beider Syſteme genau zuſammentreffen. Denn wie nach dem Spinozismus, ſo iſt ja auch nach der Grundanſicht dieſer neueſten Religionsphiloſophie von dem Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen oder zu Gott, das All, als die unendlich viele ſinnliche Vielheit des Endlichen, nur als das Accidentelle beſtimmt, das nicht an und für ſich iſt, ſondern ſeine Wahrheit an der Subſtanz, dem Einen, hat, welches verſchieden von jenem Accidentellen, allein das Göttliche, und Gott iſt. Darin, daß die Welt zufällig iſt, ſoll es nämlich ſelbſt liegen, daß ſie nur ein Fallendes, Erſcheinendes, an und für ſich Nichtiges iſt; daß ihr zwar Seyn zukomme, das aber nur Schein iſt, nicht das wahrhafte Seyn, nicht abſolute Wahrheit; daß dieſe vielmehr jenſeits jener Erſcheinung, nur in Gott iſt, Gott nur das wahrhafte Seyn iſt.*)

Die neueſte ſpeculative Theologie im Syſtem der

*) Encykl. S. 58. a. A.

objectiven Logik erklärt ſich demnach, gleich dem Spinozismus, ſo beſtimmt und entſchieden für die Nichtigkeit der Welt, und damit für einen Monotheismus, der zugleich ein Akosmismus iſt. Dieſer Akosmismus und Monotheismus iſt indeſſen keineswegs mit dem der alten Eleatiſchen Lehre zu verwechſeln, und für einerlei zu halten. Denn obſchon dieſe alte Lehre mit jenen neuern Syſtemen in ihrer Anſicht von der Nichtigkeit der Welt, als einer bloßen Schein-Exiſtenz, übereinſtimmt: ſo trifft dieſe Uebereinſtimmung doch nur das nothwendige Unterſcheiden und Entgegenſetzen des wahrhaften, und des bloß ſcheinbaren Seyns, nicht aber die Beziehung des einen auf das andere, und das zu erforſchende Band zwiſchen beiden. Wenn jene alten Lehrer vom Seyn und dem ihm entgegengeſetzten Scheine, jenes von dieſem zwar gänzlich losriſſen, aber dieſen auf keine Weiſe aus jenem zu erklären verſuchten, indem ſie eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen beiden zu erblicken glaubten, die keinen Uebergang von dem einen zu dem andern verſtattete: ſo iſt dagegen die Nachforſchung des Bandes zwiſchen dem wahrhaften und dem bloß erſcheinenden Seyn gerade der Punct, worauf die Aufgabe des ſogenannten Monotheismus und des Akosmismus in den Syſtemen des Spinozismus und dem der neueſten Religionsphiloſophie gerichtet iſt.

In der Anſicht von der Nichtigkeit der Welt und deren Seyn, als bloßem Scheine, ſo wie in Anerkennung der Beziehung des Scheines, als des Accidentellen, auf das Subſtanzielle, worin, als dem wahrhaften, alleinigen Seyn, jener Schein ſeine Wahrheit

hat, trifft demnach, wie ſchon geſagt, auch die neueſte ſpeculative Religionsphiloſophie mit dem Spinozismus vollkommen zuſammen. — Was kann ſie denn alſo am Spinozismus noch auszuſetzen finden, mit dem ſie ſelbſt ja in jener Grundanſicht vom Verhältniſſe Gottes zur Welt übereinſtimmt? — Wir wiſſen es ſchon, was ſie am Spinozismus noch vermißt, und was ſie, als das ihm Fehlende, zu ergänzen für nothwendig erachtet, und auf deſſen Ergänzung ſie ihr höchſtes Streben, als das Ziel deſſelben, gerichtet. „Die abſolute Subſtanz Spinoza's iſt — wie erinnert wird*) — noch nicht der abſolute Geiſt, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als abſoluter Geiſt beſtimmt werden müſſe."

Daß das Spinoziſtiſche Syſtem dieſer gerechten Forderung kein Genüge leiſtet, das alſo iſt es, was an dieſem Syſtem als weſentlicher Mangel gerügt wird, dem eben die Religionsphiloſophie des Syſtems der objectiven Logik durch ihr Fortſchreiten von der Subſtanz zum Geiſte zu ergänzen gewußt hat. Wo rührt nun aber jener Mangel her? — In der Anmerkung zu demjenigen Capitel der Wiſſenſchaft der objectiven Logik, welches von dem Abſoluten und deſſen Auslegung handelt,**) werden die Mängel des Spinoziſtiſchen Syſtems, ſowohl der Form als der Materie nach, aufgezeigt. Es wird daſelbſt unter andern bemerkt, daß wohl durch die wahrhafte und einfache Einſicht: die

*) Enc. S. 59. 2te A.

**) Wiſſenſchaft der Logik Band I. Buch II. S. 225 ꝛc.

Beſtimmtheit ſey Negation; dieſes abſolute Princip der Spinoziſtiſchen Philoſophie, die abſolute Einheit der Subſtanz begründet werde. Aber Spinoza bleibe bei der Negation, als Beſtimmtheit, oder Qualität ſtehen; er gehe nicht zur Erkenntniß derſelben, als abſoluten, d. h. ſich negirenden Negation, fort; ſomit enthalte ſeine Subſtanz nicht ſelbſt die abſolute Form, und das Erkennen derſelben ſey kein immanentes Erkennen. Die Subſtanz ſey zwar abſolute Einheit des Denkens und Seyns, oder der Ausdehnung; ſie enthalte alſo das Denken ſelbſt, aber nur in ſeiner Einheit mit der Ausdehnung; d. h. nicht als ſich von der Ausdehnung trennend, ſomit überhaupt nicht als Beſtimmen und Formiren, noch auch als die zurückkehrende und aus ſich ſelbſt anfangende Bewegung. Es fehle dadurch der Subſtanz theils das Princip der Perſönlichkeit; — ein Mangel, welcher vornehmlich gegen das Spinoziſtiſche Syſtem empört habe — theils ſey das Erkennen die äußerliche Reflexion, welche das, was als Endliches erſcheint, die Beſtimmtheit des Attributs und des Modus, wie überhaupt ſich ſelbſt, nicht aus der Subſtanz begreift und ableitet, ſondern als ein äußerlicher Verſtand thätig iſt, welcher die Beſtimmungen, nämlich die beiden Attribute des Denkens und des Seyns, welche das Abſolute in einer Determination vorſtellen, deren abſolute Einheit das Abſolute ſelbſt iſt, ſowohl als die Modi, dieſe beſtimmten Beſtimmtheiten, oder Beſtimmungen des Attributs, als gegebene aufnimmt, und ſie auf das Abſolute zurückführt, nicht aber von

dieſem ihre Anfänge hernimmt. Wie dieſe äußerliche Reflexion es iſt, welche jenen Unterſchied macht zwiſchen den beiden Beſtimmungen des Einen Abſoluten, einerſeits als einer Totalität von Vorſtellungen, andrerſeits als einer Totalität von Dingen und deren Veränderungen: ſo ſey ſie es auch, die dieſen Unterſchied in die abſolute Identität zurückführt und verſenkt. Dieſe ganze Bewegung gehe aber außer dem Abſoluten vor. Zwar ſey dieſes ſelbſt auch das Denken, und ſofern ſey freilich dieſe Bewegung nur im Abſoluten, aber in demſelben, wie ſchon bemerkt, doch immer nur als Einheit mit der Ausdehnung, ſo mit nicht als dieſe Bewegung, welche weſentlich auch das Moment der Entgegenſetzung iſt. — Spinoza mache wohl die erhabene Forderung an das Denken: Alles unter der Geſtalt der Ewigkeit (sub specie aeterni) zu betrachten; d. h. wie es im Abſoluten iſt. Aber in jenem Abſoluten, das nur die unbewegte Identität iſt, ſey das Attribut, wie der Modus, nur als verſchwindend, nicht als werdend, ſo daß hiermit auch jenes Verſchwinden ſeinen poſitiven Anfang nur von Außen nimmt. — Aus dieſen und andern, damit zuſammenhängenden Mängeln und Gebrechen des Spinoziſtiſchen Syſtems, ergebe ſich demnach: daß die ſpinoziſtiſche Auslegung des Abſoluten in ſo fern wohl vollſtändig ſey, als ſie von dem Abſoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt, und damit dem Modus endigt. — Da jedoch dieſe drei nur nacheinander, ohne innere Folge der Entwickelung aufgezählt würden, und das dritte nicht die Negation als Negation,

nicht ſich negativ auf ſich beziehende Negation ſey, wodurch ſie an ihr ſelbſt die Rückkehr in die erſte Identität wäre: ſo fehle die Nothwendigkeit des Fortganges des Abſoluten zur Unweſentlichkeit, ſo wie ihre Auflöſung an und für ſich ſelbſt in die Identität; oder es mangele ſowohl das Werden der Identität als ihrer Beſtimmungen. — Der ſpinoziſtiſchen Subſtanz fehlt alſo das Princip der Perſönlichkeit darum, weil ſie zwar das Denken ſelbſt, aber nur in ſeiner Einheit mit der Ausdehnung enthält: d. h. nicht als ſich von der Ausdehnung trennend, ſomit überhaupt nicht als Beſtimmen und Formiren, noch auch als die zurückkehrende und aus ſich ſelbſt anfangende, oder — genauer zu reden — vielmehr als die aus ſich ſelbſt anfangende und in ſich wieder zurückkehrende Beſtimmung. — Die abſolute Subſtanz Spinoza's iſt nun freilich nicht der abſolute Geiſt, wofern unter abſolutem Geiſte eine Intelligenz von unendlichem Verſtande und Willen, als den weſentlichen Prädicaten oder Beſtimmungen des Geiſtes, gedacht werden muß. Denn Verſtand und Wille, ein unendlicher, ſowohl als ein endlicher, gehören in Spinoza's Syſteme nicht zur Natura naturans, unter welcher die an ſich ſelbſt betrachtete abſolute Subſtanz zu verſtehen iſt, ſondern einzig und allein nur zur Natura naturata, d. i. zu dem Inbegriffe, oder der Totalität von Affectionen der Attribute der abſoluten göttlichen Subſtanz. Dieſer fehlt daher das Princip der Perſönlichkeit nicht, wofern darunter nichts weiter zu verſtehen iſt, als daß in dem abſoluten Denken, als dem Einen Attribute der Sub-

ſtanz, die Geſammtheit aller einzelnen denkenden Weſen im geiſtigen Univerſum, ihren zureichenden Grund hat; wie im Attribut der Ausdehnung die Totalität aller einzelnen Dinge und ihrer Veränderungen im materiellen Univerſum. — Und hat es wohl mit dem Princip der Perſönlichkeit in der ſpeculativen Theologie der Wiſſenſchaft der objectiven Logik eine andere Bewandtniß? — Was iſt denn, im Grunde der Wahrheit betrachtet, Gott, als abſoluter Geiſt, im Syſtem dieſer logiſch-ſpeculativen Theologie? — Gehört er hier nicht eben ſowohl lediglich zur Natura naturata, wie im ſpinoziſtiſchen Syſteme?

Der Fortgang von der abſoluten Subſtanz zum abſoluten Geiſte iſt ja der Uebergang vom Seyn zum Werden, von Subſtanziellen zum Accidentellen, von der abſoluten Einheit und Identität zu der Vielheit und Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen dieſer Einheit, unter denen allen die tiefſte und letzte eben die des abſoluten Geiſtes iſt. In der Qualität des abſolut ſelbſtſtändigen Weſens iſt Gott zu denken als das abſolut Eine und ewige, unveränderliche und unwandelbare Seyn; als Geiſt dagegen, als der abſolute und allgemeine Geiſt, nur als das, im ganzen geiſtigen Univerſum verbreitete, oder ſich ausbreitende perſönliche Leben und Bewußtſeyn; — alſo als die Totalität aller endlichen Geiſter, in denen das abſolut ſelbſtſtändige Weſen ſich erſt als Geiſt verwirklicht. — Dieß alſo iſt die wahre Bedeutung, welche Gott als Geiſt für die ſpeculative Theologie der objectiven Logik hat, daß ſeine Geiſtigkeit lediglich in der unendlichen Vielheit und Mannig-

faltigkeit einzelner endlicher Geiſter beſteht, in denen er als wirklicher Geiſt ſich verbreitet hat; und daß ſein geiſtiges perſönliches Leben im beſtändigen Werden begriffen iſt, indem er, als Geiſt, in jedem einzelnen Geiſte, in dem einen mehr, in dem andern weniger vollkommen, ſich ſelbſt als wirklicher Geiſt erzeugt, aber auch jede einzelne dieſer Formen, in welchen er als Geiſt erſcheint, als einen nur vorübergehenden Moment ſeines geiſtigen Lebens wieder vernichtet, um abermals in einer andern neuen Geſtalt als Geiſt ſich zu produciren. Die höchſte Stufe ſeiner vollkommenſten, vollendeten Verwirklichung als Geiſt, erreicht Gott ohne Zweifel im Selbſtbewußtſeyn derjenigen einzelnen endlichen Geiſter, in denen das ſpeculative Wiſſen zur höchſten Reife von Vollkommenheit gediehen iſt, und die zu dieſer Höhe mit ihrer alles begreifenden Denkkraft ſich emporgeſchwungen haben. Denn „Gott iſt ja allein im reinen ſpeculativen Wiſſen erreichbar, und iſt nur in ihm, und iſt nur es ſelbſt (dieſes ſpeculative Wiſſen); denn er iſt der Geiſt.*)“ Dieſes reine ſpeculative Wiſſen, welches Gott ſelbſt als Geiſt iſt, kann alſo keinesweges als ein, von dem Selbſtbewußtſeyn einzelner endlicher Geiſter völlig verſchiedenes und geſchiedenes, oder geſondertes, abſolutes göttliches Bewußtſeyn gedacht werden, ſondern es iſt eben nur das Wiſſen und Bewußtſeyn Gottes in den einzelnen endlichen Geiſtern zerſtreut und vertheilt. Nur als abſolute Subſtanz iſt Gott Er ſelbſt in ſich ſelbſt;

*) Phänomenologie S. 712.

als Geiſt iſt Er aber nicht das abſolute Wiſſen in ſich ſelber, ſondern lediglich das vielgeſtaltete und veränderliche, in verſchiedenen Stufengraden vorhandene Wiſſen in den einzelnen creatürlichen Geiſtern zuſammen genommen, in denen er als Geiſt erſt ins Daſeyn tritt.

So ſind demnach in Gott, welcher in der Religionsphiloſophie des Syſtems der objectiven Logik zu denken iſt als das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, die abſolute Subſtanz, welche Geiſt, und als der Geiſt, welcher abſolut ſelbſtſtändig iſt, Beſtimmungen vereiniget, die einander entgegengeſetzt ſind. Als das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, oder die abſolute Subſtanz, kann Gott nicht ſeyn der Geiſt, und als Geiſt nicht das abſolut ſelbſtſtändige Weſen; denn als jenes iſt er das abſolut Eine und ewige, unveränderliche und unwandelbare Seyn; als dieſer dagegen das Werden, wie er in das Scheinen in einer Formthätigkeit eingetreten iſt. Da hiernach dem, zum Geiſte ſich ausbildenden Gotte, die Beſtimmung der Subſtanzialität nicht bleiben kann: ſo kann auch von einem abſolut ſelbſtſtändigen göttlichen Geiſte in der Religionsphiloſophie der objectiven Logik, ſo wenig als im Spinozismus die Rede ſeyn, und die erſtere kann daher auch gewiß nicht mit aller chriſtlichen Theologie in dem Ausſpruche ſich vereinigen: daß Gott das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, die abſolute Subſtanz iſt, aber das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, das Geiſt iſt; — der Geiſt, der abſolut ſelbſtſtändig iſt. — Es gibt für ſie keinen ſolchen abſolut ſelbſtſtändigen Geiſt, wie ihn die chriſtliche Theologie anerkennt und verehrt. —

Haben wir nun die wahre Bedeutung erkannt, welche die Religionsphilosophie der objectiven Logik dem Begriffe von Gott, als dem absoluten Geiste, gibt, so mögen wir auch die obige Frage erneuern: wie doch überhaupt der Begriff von Gott, als der absoluten Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, mit den Anforderungen eines strengen, und mit sich selbst einstimmigen speculativen Denkens sich vereinigen lasse? Wie kann Gott, als der Vereinigungspunct des Widersprechenden in den Bestimmungen des Seyns und des Werdens, des Abstracten und des Concreten, des Wesens und des bloßen Scheines, noch die Wahrheit, und zwar ausschließend die absolute Wahrheit seyn und bleiben? — Die höchste dialektische Kunst der Philosophie der objectiven Logik hat ein vollkommenes Auflösungsmittel für alle Widersprüche gefunden, die sich in Gott, als der concreten Einheit und Totalität vereinigen. — Der Verstand heißt es,*) hat leichte Arbeit, alles was von der Idee gesagt wird (versteht sich in der Philosophie der objectiven Logik) als in sich widersprechend aufzuzeigen. Aber wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche: so zeigt vielmehr die Logik das Entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjective, das nur subjectiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich seyn soll, und so ferner, keine Wahrheit hat, sich widerspricht, und in sein Gegentheil übergeht; womit dieß Uebergehen und die Einheit, in welcher die Extreme, als aufge-

*) Encykl. §. 214. 2te Ausg.

verklärt. — Und dieſer, von anthropomorphiſtiſchen Vorausſetzungen ausgehender, und auf ſolche gegründeter Theismus; ſollte wirklich für dasjenige Syſtem gelten können, in welchem die Vernunft ſelbſt ſich erkannte, weil es alle Anforderungen des Geiſtes wie des Herzens, des ſittlichen Gefühls wie des ſtrengſten Verſtandes, vereiniget?

Im Syſtem dieſes Theismus ſoll alſo die Vernunft ſich erkennen, weil es die Lehre von Gott, als einem perſönlichen Weſen, begreiflich zu machen vermag, und aus dieſem Grunde alſo dem rein ſpeculativen Intereſſe des wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauchs ein Genüge leiſte, dadurch, daß es ſeine, auf poſitive Einſichten in die höchſten Wahrheiten gerichteten Forderungen befriediget! Das kann freilich ein Theismus nicht leiſten, welcher auf alles poſitive, theoretiſch gültige Wiſſen um die höchſten Wahrheiten Verzicht thut, und einen bloßen, praktiſch nothwendigen Glauben an die Stelle des Wiſſens ſetzt. Für das ſpeculative, rein-wiſſenſchaftliche Verſtandes-Intereſſe kann darum ein ſolcher, der Wiſſenſchaft unzugänglicher Theismus, einen bloß negativen Werth haben, der dem anſcheinenden gediegenen Werthe und Gehalte eines poſitiven, aus dem Geſichtspuncte der theoretiſchen Speculation betrachteten Wiſſens, nachſtehen muß. Faſſen wir aber nun ſchärfer und genauer dieſes poſitive, theoretiſch gültige Wiſſen in's Auge, worauf jener wiſſenſchaftliche Theismus ſo zuverſichtliche Anſprüche macht: ſo werden wir den Werth dieſes Wiſſens doch gar ſehr herabſtimmen, ja unter Null herabſetzen müſſen. Denn welchem Wiſſen können

Bestimmungen, die er eben so wieder auflöst, wie er sie aus sich selbst erzeugt hat; und dergestalt durch Vernichtung des jedesmaligen Widerspruches seine Einheit und Identität wieder herstellt. —

Unser neuester Wissenschaftslehrer des Absoluten hatte unter andern, wie wir bereits erwähnt, auch dieses am Spinozismus ausgesetzt, daß darin die Nothwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit fehle, so wie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; — oder es mangele sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen. Dieß fehlt nun allerdings in der neuesten Lehre des Absoluten nicht. Ist nämlich Gott die Wahrheit, nur als die concret: Einheit und Totalität, d. i. als die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen: so muß er nothwendig erst zu diesen entgegengesetzten Bestimmungen, als dem Unwesentlichen, fortgehen; das heißt: er muß erst das Negative seiner selbst werden, sich erst in den Widerspruch mit sich selbst setzen, um sodann nach Wiederauflösung und Zurückführung des Gegensatzes in die Einheit, sich als solche constituiren zu können. Da das Unendliche, das nur unendlich seyn soll, so wie das Endliche, das nur endlich, und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch seyn soll, keine Wahrheit hat: so könnte also auch Gott nicht die Wahrheit seyn, wenn er entweder nur als unendlich, oder nur als endlich gedacht werden müßte. Nur als Einheit und Identität von einander entgegengesetzten Bestimmungen, von denen jede an sich keine Wahrheit hat, ist Gott die Wahrheit. Die höchste

und alleinige Wahrheit, welche in Gott ist, resultirt also aus einer doppelten Unwahrheit; — sie ist das positive Resultat und Product von Factoren, welche, einzeln für sich betrachtet, ein Unreelles und Unwahres sind.

Ein solcher Begriff von Gott, als dem höchsten Wesen, und dem absoluten Geiste, wäre demnach die Frucht der gründlichen Speculation, die dazu erfordert wird, die Schwierigkeiten alle zu überwinden, die sich einer Erkenntniß Gottes, als Geistes, entgegen stellen, welche es nicht mehr bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen, sondern zum begreifenden Denken fortgehen soll. Diesem begreifenden, von einer gründlichen Speculation geleiteten Denken wäre es also endlich, nach so vielen vorhergegangenen vergeblichen Versuchen, gelungen, richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen: Was Gott als Geist ist.

Diese richtige und bestimmte, in Gedanken, d. i. im begreifenden Denken gefaßte Erkenntniß Gottes, als des absoluten Geistes, soll nun auch gegen die unwahre und unwissenschaftliche Erkenntniß im System eines schalen Theismus sich geltend machen, in welchem das höchste Wesen zu einem bloßen Abstractum gemacht wird. Der gereinigte Begriff, welchen der bloß speculative aber reine Vernunftgebrauch im System des Theismus vom höchsten Wesen aufstellt; ein Begriff, aus welchem alles, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung gehört, auf das entschiedenste ausgeschlossen wird, wäre also ein bloßes Abstractum, und als solches ein Unwahres; und nur

derjenige Begriff von Gott enthielte die reine, absolute Wahrheit, in welchem die Bestimmung eines Negativen, als eine nothwendige Bestimmung, aufgenommen worden, ohne welche Gott als Geist nicht begriffen werden könne, weil ja überhaupt in Geist, in Thätigkeit und Leben, die Bestimmung eines Negativen liegt, der intensivsten Affirmation ohngeachtet. *)

Aber welchen Begriff vom höchsten Wesen möchte die Vernunft für ihren bloß speculativen Gebrauch, und den strengen aber gerechten Forderungen desselben zufolge, als ein fehlerfreyes Ideal anerkennen, und welchen dagegen als ein phantastisches Idol verwerfen; — jenes seyn sollende Abstractum eines sogenannten schalen Theismus, oder das inhaltsreiche, aber aus lauter widersprechenden Bestimmungen gebildete Concretum, welches in einer speculativen Theologie, die in der Erkenntniß Gottes, als des absoluten Geistes, bis zum begreifenden Denken fortgeschritten ist, als die concrete Einheit und Totalität, Gott genannt wird? —

Wenn der Mangel des Princips der Persönlichkeit vornehmlich es ist, wie der Urheber des Systems der objectiven Logik urtheilt, welcher gegen das Spinozistische System, in welchem der absoluten Substanz dieses Princip fehlt, empört habe: so muß wohl nicht weniger die Vernunft gegen das System einer speculativen Theologie sich empören, welche uns die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes auf eine Weise begreiflich machen will, die mit den reinen, von allem Anthropomorphis-

*) Berl. Jahrb. Aug. 1829. Nr. 38 ff.

mus geläuterten Begriffen von der höchsten Realität, durchaus unverträglich ist. — Doch dieser Purismus, der auf Berichtigung und Läuterung der Begriffe vom höchsten Wesen, und auf gänzliche Ausschließung aller anthropomorphistischen Vorstellungsarten aus denselben, mit so entschiedenem Ernst und Nachdrucke dringt, ist es ja eben, welcher namentlich von unsern modernen dogmatisch-idealistischen Lehrern des Göttlichen, als der absoluten Einheit und Allheit, als gänzlich unstatthaft zurückgewiesen wird. So erklärt sich Schelling mit aller Offenheit auf das entschiedenste gegen die ganze Art zu argumentiren, die sich auf das Princip jenes Purismus gründet. Von dieser ganzen Argumentation, welcher er überhaupt keine Gültigkeit zugestehen will, meint er, daß sie mit der Kantischen Philosophie zugleich veraltet sey, und billig nicht mehr gehört werden sollte. Denn bei consequenter Verfolgung (jenes Princips des Purismus) müsse am Ende alle Kantische, Fichte'sche und Jacobi'sche, überhaupt die ganze Subjectivitätsphilosophie dahin kommen, Gott, um ihn ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen, sorgfältig alle verständige und verständliche Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen zu nehmen. Da nun aber, um die Lehre von einem persönlichen Gotte zu begreifen, Voraussetzungen gefordert würden, welche den Purismus, zu dem sich unsere Weltweisheit verstiegen, in's Angesicht beleidigen; so gebe es auch hier keine Wahl. Entweder nämlich überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtseyn und Absicht handelnden Gott

(welches ihn ja ſchon menſchlich mache); oder einen unbeſchränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punct des nothwendigen Seyns ausgenommen) totale Vermenſchlichung Gottes. *)

Von welcher Art und Beſchaffenheit aber das ganz Andre ſey, in welches der, den Spinoziſtiſchen Verſtand an Energie übertreffende Verſtand des naturphiloſophiſchen Identitätslehrers Schelling, und zuletzt endlich in unſern Tagen der noch kräftigere dialektiſche Verſtand des logiſch ſpeculativen Identitätslehrers Hegel den Spinozismus zu entwickeln gewußt haben, das haben wir nur zu deutlich erkannt. In der naturphiloſophiſchen Speculation des erſtern hat die Phyſik, in der logiſchen Speculation des letztern die Logik die Bedeutung der ſpeculativen Theologie erhalten; denn jener hat die Phyſik, ſo wie dieſer die Logik zur Grundlage einer Wiſſenſchaft des Göttlichen gemacht, die ſich als ächter, wahrer Theismus dadurch bewähren und geltend machen will, daß ſie nicht, wie der moderne unphiloſophiſche Theismus, einen, ein für allemal fertigen Gott, der darum aber auch ein wahrhaft unlebendiger und todter Gott ſeyn ſoll, annimmt, ſondern lehrt und beweiſt, daß auch das Leben Gottes, wie jedes Leben ohne Unterſchied, von einem Zuſtande der Einwickelung ausgehe, und erſt durch fortſchreitende Entfaltung zu einem bewußten, perſönlichen Leben ſich

*) S. Schelling's Antwortſchreiben an Eſchenmeyer in der allgemeinen, von Schelling herausgegebenen Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche. Band I. H. 1, S. 88. 89. 90.

verklärt. — Und dieser, von anthropomorphistischen Voraussetzungen ausgehender, und auf solche gegründeter Theismus; sollte wirklich für dasjenige System gelten können, in welchem die Vernunft selbst sich erkannte, weil es alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichen Gefühls wie des strengsten Verstandes, vereiniget?

Im System dieses Theismus soll also die Vernunft sich erkennen, weil es die Lehre von Gott, als einem persönlichen Wesen, begreiflich zu machen vermag, und aus diesem Grunde also dem rein speculativen Interesse des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs ein Genüge leiste, dadurch, daß es seine, auf positive Einsichten in die höchsten Wahrheiten gerichteten Forderungen befriediget! Das kann freilich ein Theismus nicht leisten, welcher auf alles positive, theoretisch gültige Wissen um die höchsten Wahrheiten Verzicht thut, und einen bloßen, praktisch nothwendigen Glauben an die Stelle des Wissens setzt. Für das speculative, rein-wissenschaftliche Verstandes-Interesse kann darum ein solcher, der Wissenschaft unzugänglicher Theismus, einen bloß negativen Werth haben, der dem anscheinenden gediegenen Werthe und Gehalte eines positiven, aus dem Gesichtspuncte der theoretischen Speculation betrachteten Wissens, nachstehen muß. Fassen wir aber nun schärfer und genauer dieses positive, theoretisch gültige Wissen in's Auge, worauf jener wissenschaftliche Theismus so zuversichtliche Ansprüche macht: so werden wir den Werth dieses Wissens doch gar sehr herabstimmen, ja unter Null herabsetzen müssen. Denn welchem Wissen können

und ſollen wir wohl einen gröſsern Werth zugeſtehen: — einem, mit offenbaren und unvertilgbaren Widerſprüchen behafteten poſitiven; oder einem, obgleich nur negativen, doch widerſpruchsloſen und durchaus mit ſich ſelbſt einſtimmigen Wiſſen? — Der neueſte Lehrer des Theismus, als einer Lehre des abſoluten, poſitiven Wiſſens, nennt das höchſte Weſen, nach der gewöhnlichen theiſtiſchen Vorſtellungsweiſe, ein bloſses Abstractum. — Und wohl iſt es, in einem ſehr richtigen Sinne gefaſst, ein Abstractum; das heiſst: ein Begriff, in welchem von allem, was der höchſten Realität widerſpricht, und was zur bloſsen Erſcheinung gehört, auf das ſorgfältigſte abſtrahirt worden, um, nach dieſer ſtrengen Abſtraction, den Begriff in ſeiner vollkommenen Reinheit aufzufaſſen, und feſt im Auge zu behalten. Als einen ſolchen Begriff ſtellt der Theismus des theoretiſchen Nichtwiſſens ſein, für den ſpeculativen Gebrauch der Vernunft, zwar bloſses, aber doch fehlerfreies Ideal des höchſten Weſens auf. Und dieſem, von allen widerſtreitenden Elementen gänzlich gereinigten und geläuterten Begriffe ſetzt unſer modernſter wiſſenſchaftlicher Theismus einen Begriff entgegen, der als ein Concretum, nämlich als Begriff der concreten Einheit und Totalität, aus widerſtreitenden Elementen zuſammengeſetzt iſt. Zwar wiſſen wir recht wohl, daſs dieſer Theismus vor den Widerſprüchen, die in dem höchſten Begriffe zuſammen vereiniget worden, ſich ganz und gar nicht ſcheut, und ſie auch gar nicht verläugnet; denn er verſteht es ja wohl, mit ihnen fertig zu werden. Der Gott dieſes Theismus, welcher die Macht

hat, den Widerſpruch zu ertragen, und ſeiner ſicher in ſich gewähren zu laſſen, beſitzt auch die Macht, den in ſich ſelber erzeugten Widerſpruch durch ſich ſelbſt wieder zu vernichten. Wir werden uns jedoch durch das Blendwerk, welches uns die dialektiſche Künſtelei von einer Energie der abſoluten Idee vorſpiegelt, welche in dem Widerſprechenden weder mit dem Widerſpruche behaftet bleibt, noch darin zu Grunde geht, nicht irre machen laſſen. Und das ſicherlich um ſo weniger, je mehr uns auch die neueſten Verſuche der Speculation, eine poſitive Wiſſenſchaft und Theorie von Gott und der Welt zu begründen und auszuführen, in der Ueberzeugung beſtärken müſſen, daß ſie, der eine Verſuch wie der andere, das Ziel ihres Strebens nicht zu erreichen vermocht haben.

Wir haben in der Geſchichte des Idealismus unſrer neuern Philoſophie — wie wir uns oben bereits darüber erklärt — von dem Zeitpuncte an, als dieſer Idealismus, unter dem Charakter eines kategoriſchen und poſitiven Syſtems des abſoluten Wiſſens im Felde des Theoretiſchen, zum erſten Male aufgetreten war, eine fortgehende Reihe verſchiedener Entwickelungs- und Umbildungsweiſen des Spinozismus in Anſehung der höchſten Ideen vom Abſoluten und deſſen Verhältniſſe zum Endlichen angetroffen. Unter dem Einfluſſe und der Leitung der Grundbegriffe und Grundſätze des Idealismus, als einer Philoſophie des Poſitiven und abſoluten Wiſſens, ſollte die ältere Lehre des Abſoluten, als der All-Einheit des Seyns, der Erhebung in das wahrhafte Vernunftſyſtem erſt fähig gemacht werden. Die

von uns angestellte Vergleichung zwischen jener ältern Lehre des Absoluten, und der neuern idealistischen All-Eins Lehren, hat uns die Stellung gezeigt, welche diese theils gegen jene, theils gegen einander selbst genommen, und wie jede von ihnen das Verdienst sich angeeignet, dieselbe Wissenschaft des Absoluten zum wahrhaften Vernunftsysteme erhoben zu haben.

Könnten wir aber wohl dem einen oder dem andern unter diesen modernen idealistischen Reformatoren des Spinozismus dieses Verdienst wirklich einräumen? Es muß doch wärlich mißlich stehen mit der Zuverlässigkeit eines vorgegebenen positiven Wissens, auf dessen Fundament so verschiedene Systeme der Wissenschaft sind gegründet worden.

Die Geschichte der Philosophie, bemerkt der neueste Lehrer der Philosophie, als einer Wissenschaft des Absoluten, ist die Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. Wohl sind während des Verlaufes der Geschichte des Idealismus unsrer neuern Philosophie, so mancherlei Gedanken über das Absolute entdeckt worden. Aber eine, vom Vorgänger gemachte Entdeckung ward immer wieder von dem Nachfolger, der ein schärferes speculatives Seh-Organ sich zutraute, entweder für unrichtig ausgegeben, oder doch vervollkommnet und erweitert. Der Nachfolger erhob sich über den Vorgänger, als Reformator desselben. Und — was noch bemerkenswerther ist: derselbe speculative Forscher des Absoluten berichtigte und verbesserte im Fortgange seiner Nachforschungen seine frühern Gedanken, die er über das Absolute entdeckt zu haben

meinte, durch andere, die er nunmehr als die einzig wahren und richtigen anerkannte, und auf der Grundlage derselben sein System der Wissenschaft des Absoluten errichtete.

Der erste unter den Idealisten unsrer neuern Philosophie, welcher das Absolute als Gegenstand positiver, theoretischer Einsicht und Wissenschaft voraussetzte, macht die Entdeckung mit dem neuen Gedanken über das Absolute, daß dasselbe nirgends anders als in dem absoluten Ich selbst zu suchen und zu finden, und daß aus diesem also, als dem alleinigen Realprincip, Alles abzuleiten und zu erklären sey. Aber derselbe Reformator der ältern realistischen Lehre vom Absoluten, reformirt in der Folge sich selbst wieder, indem er sein idealistisches Princip einem realistischen, als dem absolut ersten, untergeordnet. Auf eine ähnliche Weise wird der neuere absolute Identitäts-Philosoph Schelling zum Reformator seiner eigenen frühern Lehre, bei welcher er Spinoze'n zum Vorbilde und Muster sich genommen, indem er späterhin, von dem Wege des Spinoza in einem wesentlichen Puncte abweichend, das dem Spinozismus fehlende Princip der Persönlichkeit Gottes durch seine, auf dem Naturalismus gegründete, Lehre des Theismus ergänzt. Endlich erscheint in unsern Tagen der neueste Lehrer des Idealismus als Reformator, nicht bloß des Spinozismus, sondern zugleich auch der speculativen Systeme seiner neuern Vorgänger, deren Mängel und Gebrechen er glaubt durch eine Philosophie ergänzt und verbessert zu haben, die, als die reichste, entfaltetste und concreteste, unter Leitung der vollkom-

menſten wiſſenſchaftlichen Methode, die Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens an das Ziel ihrer Vollendung geführt. Aber vielleicht würde dieſer neueſte Reformator ſeiner ſpeculativen Vorgänger auch noch am Ende, gleich dieſen Vorgängern, ſein eigenes Syſtem der Wiſſenſchaft reformirt haben, wenn er im Laufe eines längern, mit fortgeſetztem gleichem Eifer der Wiſſenſchaft gewidmeten Lebens, die Entdeckung gemacht haben ſollte, daß ſeine bisherigen Gedanken über das Abſolute dieſen einzigen und höchſten Gegenſtand ſeines ſpeculativen Strebens und Forſchens noch immer nicht in derjenigen Form gefaßt hätten, welche dem Gehalte der Idee deſſelben auf das vollkommenſte angemeſſen, und ſeiner allein würdig ſey. Mit dieſem neuen Reformationsacte würde ſodann das wechſelnde Schauſpiel der, auf Entdeckung der Gedanken über das Abſolute ausgehenden Speculation, ſich abermals wieder erneuert haben. — Und ſicherlich wird dieſes verwirrende Schauſpiel ſich immer erneuern müſſen, ſo lange es — wie neuerdings noch erſt ein unbefangener und ſcharfſichtiger Kritiker aller ſpeculativen Transſcendenz darüber, bei Gelegenheit der Recenſion einer philoſophiſchen Schrift von ſolch einer Tendenz, ſich treffend ausgeſprochen — ſo lange es dem dichtenden Denkvermögen gelingt, ſich über den Grund der frühern Selbſttäuſchungen durch ſpätere wieder zu täuſchen. Je öfter ſich indeſſen jenes Schauſpiel erneuern möchte; — mit jedem neuen Acte, in welchem man denſelben Gegenſtand der Speculation, das Abſolute, in einer neuen veränderten Geſtalt erſcheinen läßt, die dem Gehalte ſeiner Idee vollkommener noch

entſprechen, und für die Forderungen des reinen ſpeculativen Vernunftintereſſe genügender ſeyn ſoll, wird auch das ſpeculative Vorurtheil, dieſe gemeinſchaftliche Quelle aller der vielen und mannigfaltigen Verirrungen und Selbſttäuſchungen, in ſeiner ganzen Verkehrtheit, Nichtigkeit und Grundloſigkeit jedem unbefangenen und beſonnenen Denker in die Augen leuchten müſſen.

II.

Und in welchem Lichte werden uns vollends alle die, von jenem ſpeculativen Vorurtheil erzeugten und geleiteten Verſuche und Beſtrebungen erſcheinen, wenn wir ſie nun auch von Seiten ihres praktiſchen Werthes, aus dem höchſten und wichtigſten Standpuncte des moraliſchen, und wahrhaft religiöſen Vernunft-Intereſſe betrachten und würdigen! — Für dieſe Würdigung können wir uns unſtreitig keines richtigern Maaßſtabes bedienen, als deſſen, welchen uns Schelling mit dem unerträglichen Kriterium der Vernunftgemäßheit eines Syſtems in den Worten angegeben hat: „Ein Syſtem, das den heiligſten Gefühlen, das dem Gemüth und ſittlichen Bewußtſeyn widerſpricht, kann, in dieſer Eigeſchaft wenigſtens, nie ein Syſtem der Vernunft, ſondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein Syſtem, worin die Vernunft ſich ſelbſt wirklich erkannte, alle Anforderungen des Geiſtes, wie des Herzens, des ſittlichſten Gefühls, wie des ſtrengſten Verſtandes, vereinigen müſſen. — Wir wollen jetzt von dieſem richtigen Maaßſtabe eine allgemeine Anwendung machen, wobei

wir aber ganz besonders diejenigen idealistisch dogmatischen Systeme ins Auge fassen müssen, deren höchste Tendenz eben auf die Befriedigung des höhern moralischen und religiösen Interesse abzweckte. Denn bei allen, zu Läuterung und Vergeistigung des Spinozismus unternommenen Versuchen, war es doch ganz vornehmlich und recht eigentlich darauf abgesehen, dieses System, mit Hülfe der Principien des Idealismus unsrer neuern Philosophie, von seinen wesentlichen, moralischen und moralisch religiösen Mängeln und Gebrechen zu läutern, und dadurch der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig zu machen. —

Daß in dem Spinozistischen Systeme dergleichen Mängel und Gebrechen sich wirklich finden, das hat wenigstens sein Reformator Schelling in allem Betracht ausdrücklich erkannt, indem er dieses System geradezu für Fatalismus erklärt; desgleichen auch an demselben tadelt, daß seinen Grundsätzen zufolge, Gott nothwendig ein unpersönliches Wesen seyn müsse; und daß endlich auch in diesem fatalistischen Systeme der Unterschied zwischen Gut und Böse gänzlich aufgehoben, und an seiner Statt nur ein relativer Unterschied zwischen einem bloßen Plus oder Minus von Vollkommenheit gesetzt werde.

Es frägt sich nun also: haben unsre modernen, idealistisch dogmatischen Reformatoren des Spinozismus die Grundlehren desselben so verändert und verbessert, daß es, von der praktischen Seite betrachtet, durch diese Umgestaltung den heiligsten Gefühlen, dem religiösen Gemüthe und sittlichen Bewußtseyn nicht mehr

widerſpricht, ſondern vielmehr mit allen Anforderungen und Ausſprüchen des Gewiſſens und religiöſen Gefühls ſo vollkommen übereinſtimmt, daß die Vernunft, von Seiten ihrer ſittlichen Geſetzgebung und ihres moraliſch religiöſen Glaubens Intereſſe, in dieſem geläuterten und ſittlich veredelten Syſteme ſich erkennen kann?

Zum Behuf der Entſcheidung dieſer wichtigen Frage wird Alles darauf ankommen: ob die Bedeutung, welche die ethiſchen und religiöſen Grundbegriffe und Principien in dem einen oder dem andern der gedachten Syſteme erhalten haben, mit den unläugbarſten Thatſachen des ſittlichen und religiöſen Bewußtſeyns übereinſtimme, oder ob nicht vielmehr jenen Begriffen durch dieſe Bedeutung aller ächt ſittliche und religiöſe Werth und Gehalt entzogen worden?

Aus der mehrgedachten Abhandlung Schelling's über das Weſen der menſchlichen Freiheit müſſen wir hier abermals folgende, oben ſchon ausgezeichnete Stelle ausheben. — „Der Spinoziſche Grundbegriff, wird daſelbſt bemerkt — durch das Princip des Idealismus vergeiſtiget, (und in Einem weſentlichen Puncte verändert) erhielt in der höhern Betrachtungsweiſe der Natur, und der erkannten Einheit des Dynamiſchen, mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen, eine lebendige Baſis, woraus Naturphiloſophie erwuchs, die als bloße Phyſik zwar für ſich beſtehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philoſophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derſelben, betrachtet wurde, der erſt durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrſcht, der Erhebung in das

eigentliche Vernunftsyſtem fähig werde.“ Das den Spinoziſchen Grundbegriff vergeiſtigende Princip des Idealismus iſt nach Schelling's ausdrücklicher Behauptung kein anderes, als die Freiheit, deren eigentlicher Begriff bis zur Entdeckung des Idealismus in allen neueren Syſtemen, im Leibnitziſchen ſo gut wie im Spinoziſchen, fehle, indem der Idealismus die Lehre von der Freiheit erſt in dasjenige Gebiet erhoben habe, wo ſie allein verſtändlich iſt. Durch ihn alſo, dem wir den erſten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ſey die Philoſophie in neuerer Zeit ſo hoch geſtellt worden; denn der idealiſtiſche Begriff der Freiheit ſey die wahre Weihe für die höhere Philoſophie unſerer Zeit, und beſonders den höhern Realismus derſelben. *)

Aber welche Bedeutung haben unſere neuern idealiſtiſchen Dogmatiker dem Freiheitsbegriffe gegeben, und welchen Gebrauch in ihren Syſtemen von dieſem idealiſtiſchen Grundprincip gemacht? —

Welchen beſtimmten Sinn der Freiheitsbegriff im Syſtem des Kriticismus erhalten, und welcher Gebrauch davon in theoretiſcher und praktiſcher Beziehung gemacht werden, können wir als bekannt hier vorausſetzen. Aber dieſe Bedeutung und Anwendung war für den, über die Gränzen der bloßen Negativität der Ideen hinausgehenden, Wiſſenstrieb unſerer idealiſtiſchen Dogmatiker nicht befriedigend. So erinnert Schelling gegen dieſe Beſchränkung: „es werde immer merkwürdig bleiben,

*) Philoſ. Unterſ. über die menſchl. Freiheit ꝛc. S. 419. 420

daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit, wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunct der Betrachtung, und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist." *) — Hiergegen müssen wir nun erinnern: daß Kant gar wohl zu jenem Gedanken fortgegangen war, ohne darum doch über den Standpunct der bloßen Negativität im Gebiete seiner theoretischen Philosophie sich erheben zu wollen, da er nur zu deutlich einsah, daß er sich dadurch noch immer nicht darüber erheben könne. Denn der Urheber des kritischen Idealismus, dem Freiheit, als Unabhängigkeit von der Zeit und Seyn an sich; d. i. das ewige, intelligible Seyn und Wesen der Dinge (die sogenannten Dinge an sich), im Gegensatze mit dem bloß erscheinenden, dem Gesetze der Zeitlichkeit unterworfenen Seyn in der Natur, als correlate Begriffe galten; und der sonach die Freiheit, den Begriff derselben in dieser größten Erweiterung gefaßt, über das ganze Universum, so fern darunter die intelligible Welt des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge verstanden wird, verbreitete, konnte ja doch keinen

*) a. a. O. 421.

Stoff im Gebiete des Theoretischen zu einer wahrhaft positiven Bestimmung des Freiheitsbegriffs, als des Intelligiblen, finden. Erst im Gebiete des Praktischen, und zwar lediglich in praktischer Bedeutung und Beziehung, erhält in diesem System der Freiheitsbegriff, wie bekannt, die positive Bestimmung eines Vermögens der absoluten Vernunftcausalität, oder der Autonomie des Willens; eine Bestimmung, die übrigens kein Object für theoretisch gültige Einsicht werden kann, weil wir nach den Grundsätzen dieses Idealismus nicht zu begreifen vermögen, wie Freiheit, als Autonomie des Willens, d. h. als absolute Vernunftcausalität durch Ideen, bestimmend für die Natur sey, und in gewissen Erscheinungen, als ihren Wirkungen, sich offenbaren könne. —

Der Erste, welcher über den Standpunct der bloßen Negativität sich erhob, in Bestimmung eines positiven, für die theoretische Betrachtung und Einsicht gültigen Begriffs der Freiheit, war der Urheber des ersten idealistischen Dogmatismus, welcher in dem absoluten Ich einzig und allein die, auf das Intelligible gegründete Freiheit erkannte, und aus der Kantischen Freiheitslehre einen, im absoluten Ich liegenden, und das Wesen desselben, als absoluter Thätigkeit und Selbstständigkeit, characterisirenden Trieb nach gänzlicher Unabhängigkeit machte.

Aber was war doch im Grunde der Wahrheit unter den Händen des ersten, subjectiv-idealistischen Dogmatikers aus dem Freiheitsbegriffe geworden? —

An die Stelle der wahren moralischen Freiheit, im

System des kritischen Idealismus, ist ein intelligibler Fatalismus getreten, indem das absolute Ich, auf welches die absolute Freiheit übergetragen worden, durch Entgegensetzen eines Nicht-Ich's nothwendig sich selbst beschränken muß, und dergestalt dem Gesetze eines innern psychologischen Mechanismus unterworfen ist. Denn, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, muß ja das freie Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzen, wodurch es seiner Freiheit Schranken setzt. An die Stelle der äußern Beschränkung innerhalb der Sphäre des Ich's selbst, durch eine innere, nothwendige und bewußtlose Thätigkeit, bestehend in den Acten des Setzens, Entgegensetzens und Aufhebens des Gegensatzes.

Und was war zuletzt aus dieser Freiheit des Ich's geworden, nachdem der Urheber des subjectiven Idealismus zum Mysticismus sich geflüchtet, und darin die Rettung aus der Selbstvernichtung seines Idealismus gefunden? — Hören wir ihn selbst, wie er sich umwunden, ganz im Sinne und in der Sprache der Mystiker, über die individuelle menschliche Freiheit und Selbstständigkeit ausspricht. — „Es ist nur Ein Leben, auch in Absicht des Subjects, das da lebt; d. h. es ist überall nur Ein Lebendiges, die Eine lebende Vernunft; keinesweges also, wie man die Einheit der Vernunft auch wohl gewöhnlich aussagt und zugesteht, daß die Vernunft sey die Eine, allenthalben sich selbst gleiche, und mit sich selber übereinstimmende Kraft und Eigenschaft vernünftiger Wesen, welche Wesen sodann doch für sich selbst bestehen sollen, und zu

deren Daseyn jene Eigenschaft der Vernunft, als ein fremdes Ingrediens, ohne welches sie allenfalls auch hätten bestehen können, nur hinzukommt; sondern also, daß die Vernunft sey das einzig mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Daseyn und Leben, wovon Alles, was als daseyend und lebendig erscheint, nur die weitere Modification, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist." *) Zu weiterer Auseinandersetzung, des eben ausgezogenen Satzes, um ihn wenigstens historisch klar zu machen, da er an dem Orte, wo er aufgestellt worden, nicht bewiesen werden könne — wird nun noch behauptet: es sey der größte Irrthum, und der Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber da seyn und leben, und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt: er selbst, diese bestimmte Person, sey das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist, aus dem Einen allgemeinen und nothwendigen Denken." **)

Den idealistischen Mystiker mag es übrigens, wie er versichert, keineswegs befremden, wenn er mit dieser Behauptung ein ungeheures Paradoxon ausgesprochen zu haben scheinen sollte. —

„Widersprochen aber kann diesem Satze schlechthin aus keinem andern Grunde werden, als aus dem

*) Grundzüge des gegenw. Zeitalters S. 44. 45.
**) a. a. O. S. 45.

Grunde des persönlichen Selbstgefühls, dessen Daseyn, als einer Thatsache des Bewußtseyns, wir keineswegs abläugnen, indem wir es eben so gut in uns empfinden, als irgend ein Anderer. Nur läugnen wir gar ernstlich ab die Gültigkeit dieses Gefühls, da, wo von Wahrheit und eigentlicher Existenz die Rede ist; in der festen Ueberzeugung, daß über diese Fragen ganz etwas anderes entscheiden müsse, als die durchaus täuschenden Thatsachen des Bewußtseyns, und wir sind auf dem angemessenen Standpuncte vollkommen fähig, diese unsere Abläugnung zu rechtfertigen." *) — Stärker, deutlicher und unzweideutiger, als in diesen Sätzen, konnte der entschiedenste Widerruf, und die förmlichste Abschwörung der frühern idealistischen Lehre von der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit des Ich, von dem eigenen Urheber dieser Lehre wohl nicht erklärt werden.

Welche Bewandtniß hat es nun aber mit der Freiheit und Selbstständigkeit der Einen lebenden Vernunft, d. i. des Einen göttlichen Seyns und Lebens, in welchem die menschliche Freiheit aufgelöst und untergegangen ist? — „Das erwähnte Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft — das allein freie, und absolut selbstständige Leben — spaltet sich in der irdischen Ansicht in verschiedene Individuen; — es ist das innere absolut reale göttliche Wesen selbst, welches sich selbst, wie es innerlich ist, gestaltet, nach einem Gesetze der Unendlichkeit. Dieses Spalten und Gestalten in eine

*) a. a. O. S. 46. 47.

Vielheit und Mannigfaltigkeit der Individuen — eine Welt von individuellen Intelligenzen — ist gegründet in der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selber; denn es gehört zur Form desselben, welche mit dem göttlichen Wesen selbst unzertrennlich verbunden ist. *) —

Wie die Form des absoluten Ich in den Acten des Setzens, des Gegensetzens und des Aufhebens des Gegensatzes bestand, wodurch die Freiheit desselben sich selbst innerlich begränzen mußte: so wird jetzt die Form des göttlichen Wesens und Seyns, in welches nunmehr das absolute, selbstständige Ich verwandelt worden war, als Spaltung in eine Mannigfaltigkeit von individuellen Intelligenzen gesetzt, wodurch das Absolute sich selbst verendlicht, und nach einem, in seinem innern Wesen nothwendig gegründeten Gesetze der Unendlichkeit, sich verendlichen muß. Die Welt des Wissens, d. i. der vernünftigen Individuen, verdankt daher ihren Ursprung keinesweges einem willkührlichen Acte der Gottheit, den dieselbe auch hätte unterlassen können, sondern sie ist ihrem Daseyn, wie ihrer Beschaffenheit nach, gegründet in dem Seyn und Wesen Gottes selbst; denn sie ist mittelbar, und durch das Wissen eben vermittelt, das göttliche Daseyn selbst, so wie das Wissen dasselbe Daseyn unmittelbar ist. Die Welt also, die nur im Wissen da, und das Wissen selber ist, ist als das göttliche Daseyn, die Form von Gott, welche, von der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens und Seyns

*) Anw. z. seligen Leben. S. 228 ꝛc.

unabtrennlich, durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann, indem er selbst die absolute Verschmelzung seines Wesens mit der Form, d. i. der Welt, (nämlich der allein realen des Wissens) nicht aufzuheben vermag. —

Und was sollen wir nun von einer göttlichen Freiheit denken, die mit unwandelbarer Nothwendigkeit einem Gesetze des Müssens unterworfen ist, indem ihre absolute Thätigkeit sich äußern und offenbaren muß unter der bestimmten einzig möglichen Form des Daseyns, bestehend im Wissen, der Reflexion und ihrer Zerspaltungen! Also überall, weder göttliche noch menschliche Freiheit, deren Stätte ein intelligibler Fatalismus einnimmt, welcher die ganze, idealistisch-mystische Weltansicht im System der Fichteschen Religionsphilosophie beherrscht, in welcher sonach die Lehre der Immanenz mit dem fatalistischen Sinne eben so nothwendig und unvermeidlich behaftet ist und bleibt, wie mit dem Spinozismus. Oder sollten wir noch im mindesten an dem streng fatalistischen Charakter der Fichteschen Gottes- und Weltlehre zweifeln: so dürften wir nur noch den metaphysischen Satz ins Auge fassen, welchen der speculative Religionsphilosoph (in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters) als einen Satz aufstellt, von welchem in der Vernunftwissenschaft ein strenger Beweis zu führen sey, den nur an diesem Orte die Popularität des Vortrages verbiete; welcher Satz jedoch auch dem natürlichen Wahrheitssinne sich empfehle, und ohne dessen Annahme wir überhaupt in dem gesammten Reiche des Wissens auf gar keinen festen Boden kommen. Der gepriesene Satz ist dieser:

Was da nur wirklich da ist, ist schlechthin nothwendig da, und ist schlechthin nothwendig also da, wie es da ist; es könnte nicht auch nicht da seyn, noch könnte es auch anders da seyn, als es da ist:" *) Bedarf es noch eines weitern Zeugnisses für den Fatalismus, welcher eine Gottes- und Weltlehre beherrscht, die auf die Annahme dieses Satzes, als eines evidenten, und unbedingt gültigen Princips, gegründet ist? Hier vernehmen wir ja wohl deutlich und bestimmt genug eine bloße Wiederholung des bekannten Spinozischen Satzes, ausgesprochen in den Worten: „In rerum natura nullum datur contigens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum." (Eth. P. I. Propos. XXIX.) — Hieraus ergibt sich demnach unwidersprechlich, daß mit dem, durch den Idealismus neu erzeugten und modificirten Spinozismus in Fichte's realer Wissenschaftslehre des Göttlichen, der fatalistische Sinn und die Tendenz zum Fatalismus eben so wesentlich und nothwendig verbunden sey, wie mit dem ältern Systeme. —

Diese ältere spinozistische Lehre von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt von ihrem fatalistischen Sinne zu befreien, durch Begründung und Ausführung eines Systems, in welchem der idealistische Begriff der Freiheit mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht zu vollkommener Harmonie vereinigt würde; dieß,

*) Grdz. S. 280. 281.

und nichts geringeres war, wie früherhin bereits von uns bemerkt worden, die Absicht des Versuches, den der neuere absolute Identitätslehrer mit seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, und die damit zusammenhängenden Gegenstände unternahm, und auf eine, den Forderungen des theoretischen, wie des praktischen Vernunftinteresse durchgängig genügende Weise, auszuführen gedachte.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt keineswegs unverträglich sey, stellt der wissenschaftliche Lehrer der Freiheit sich die Aufgabe: den Zusammenhang des Freiheitsbegriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht nachzuweisen, und durch Wissenschaft und Dialektik zu rechtfertigen. Ein solcher Zusammenhang, von welchem ausdrücklich behauptet wird, daß er wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wanken, die Philosophie aber ohne Werth seyn würde, soll nun gerade zwischen dem Systeme der Immanenz der Dinge in Gott, und dem Freiheitsbegriffe sich nachweisen lassen; da Immanenz in Gott und Freiheit so wenig sich widerspreche, daß gerade nur das Freie, und so weit es frei ist, in Gott ist; das Unfreie, und so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott. —

So wäre demnach das System der Immanenz das einzige, mit welchem die Freiheit zusammen bestehen könne, deren Läugnung oder Behauptung darum auch auf etwas ganz anderem, als auf der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der

Dinge in Gott) beruhen müſſe. Zwar ſcheine es auf den erſten Blick, als ginge die Freiheit, die ſich im Gegenſatze mit Gott, von Seiten ſeiner unendlichen Macht und abſoluten Cauſſalität, die allen andern Weſen nur unbedingte Paſſivität übrig laſſe, nicht halten könne, nach der Anſicht der Immanenz in der Identität unter. Allein das ſcheine auch nur ſo; und dieſer Schein ſey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorſtellung des Identitätsgeſetzes. Denn dieſes Princip drücke keine Einheit aus, die ſich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progreſſiv, und darum ſelbſt unempfindlich und unlebendig wäre; ſondern die Einheit dieſes Geſetzes (der Identität) ſey eine unmittelbar ſchöpferiſche. Auch ſoll das Begriffenſeyn in einem Andern ſo wenig die Selbſtſtändigkeit und Freiheit des Begriffenen aufheben, wie das Abhängigſeyn deſſelben, als Folge von dem, wovon es, als von ſeinem Grunde, abhängig iſt. Aber das Verhältniß der Dependenz eines Dinges von einem Andern, iſt denn doch ein ganz anderes, als das Verhältniß der Immanenz oder der Inhärenz in einem Anderen. Abhängigkeit hebt allerdings Selbſtſtändigkeit, und ſogar Freiheit nicht auf; weil die Abhängigkeit eines Dinges, dem Urſprunge ſeines Seyns und Weſens nach, gar wohl mit ſeiner Selbſtthätigkeit beſtehen kann. Es iſt abhängig nur ſeinem Seyn nach, unabhängig, ſelbſtſtändig und frei im Handeln. Iſt die Schöpfung der denkenden Weſen in der Welt eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt; weil, wie Kant ſich darüber erklärt, der Begriff einer Schöpfung nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart der

Existenz, und zur Caussalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann; betrifft also hiernach die Schöpfung die intelligible, aber nicht die sensible Existenz der denkenden und handelnden Wesen in der Welt; so kann auch, daß diese handelnden Wesen Geschöpfe, und als solche mithin, ihrem Daseyn nach, abhängig sind, ihrer Selbstständigkeit und Freiheit im Handeln nicht im mindesten entgegenstehen, und dieselbe aufheben. Denn so wie es ein Widerspruch wäre, zu sagen: Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen; so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen: er sey, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen; wenn er gleich Ursache des Daseyns der handelnden Wesen (als Noumenen) ist." *)

Das nämliche aber, was von dem Abhängigseyn gilt, kann nicht vom Begriffenseyn der denkenden Weltwesen in Gott, nach der Ansicht der Immanenz gelten. Das Begriffenseyn in Gott muß nothwendig die eigene Selbstständigkeit und individuelle Freiheit der denkenden Weltwesen aufheben, da dieselben nicht als Substanzen, sondern nur als Bestimmungen oder Accidenzen in dem allein selbstständigen Wesen Gottes begriffen seyn können, so daß mithin ihre Thätigkeit nicht eigentlich ihr eigenes Handeln, sondern das Leben und Handeln dessen ist, in welchem sie begriffen sind. Wir müssen daher wohl jene Behauptung von der Identität der Immanenz in Gott und der Freiheit geradezu umkehren,

*) S. Kant's Kritik der prakt. Vern. S. 180—184.

und sagen, so sehr widerspricht sich beides, daß gerade nur das Unselbstständige und Unfreie, und so weit es Unselbstständig und Unfrei ist, in Gott, das Freie dagegen, und so weit es frei ist, außer Gott; d. h. in seinem eigenen, selbstständigen und freien Handeln, als unabhängig von der Thätigkeit und dem Leben Gottes, gedacht werden muß.

Können nun — wie ausdrücklich in derselben Abhandlung über die menschliche Freiheit behauptet wird — die Repräsentationen oder Selbstoffenbarungen der Gottheit durch die Schöpfung, nur selbstständige Wesen seyn, weil Gott sich offenbar werden kann nur in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich handelnden Wesen; — kann also diese Schöpfung der Weltwesen kein bloßes Bewirken und Hinstellen derselben seyn, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist: wie mag mit dieser einzig vernunftgemäßen Vorstellung von der Folge der Weltwesen aus Gott, als einer Schöpfung freier, aus sich selbst handelnder, ihm selbst, dem freien Schöpfer, ähnlicher Wesen — wie mag, fragen wir, und wie kann damit auf irgend eine Weise die Lehre von der Immanenz bestehen, nach welcher doch gewiß eben so wenig, ja wohl noch weniger, das in Gott Begriffene etwas Eigenes, Selbstständiges seyn kann, als bei der Emanation, wobei das Ausfließende auch dasselbe bleibt mit dem, wovon es ausgeflossen, also auch nichts Eigenes, Selbstständiges ist." *)

Wie ganz anders dachte über diesen Punct Fichte; —

*) Schelling über die menschl. Freiheit S. 414.

wie klar und richtig ſah er, daß mit der, von ihm gefaßten, und als abſolut wahr anerkannten Anſicht der Immanenz der vernünftigen Weltweſen in Gott, als dem Einen und einzigen, ſelbſtſtändigen Seyn, und der Einen lebenden Vernunft, die eigene Selbſtſtändigkeit und Freiheit der vernünftigen Individuen ſchlechterdings nicht vereinbar ſey. Er trug darum auch kein Bedenken, die Gültigkeit des perſönlichen Selbſtgefühls von eigener Selbſtthätigkeit und Freiheit, als eine bloß täuſchende Thatſache des Bewußtſeyns, abzuläugnen, und überredete ſich eher, dieſe Abläugnung aus dem Standpuncte der ſpeculativen Erkenntniß abſoluter Wahrheit und eigentlicher Exiſtenz vollkommen rechtfertigen zu können. —

Nicht ſo der abſolute Identitätslehrer und naturphiloſophiſche Reformator des ſpinoziſchen Syſtems, welcher, als Apologet des Freiheitsbegriffs auch in Beziehung auf die individuelle menſchliche Freiheit, nicht minder denn als Vertheidiger des Syſtems des Ganzen einer wiſſenſchaftlichen Weltanſicht nach der Idee der Immanenz, die große Aufgabe ſich ſetzte: den Zuſammenhang und die Uebereinſtimmung des Freiheitsbegriff's mit dem Ganzen einer ſolchen Weltanſicht nachzuweiſen, und durch Gründe zu rechtfertigen, die aus dem Weſen der Vernunft und Erkenntniß ſelbſt geſchöpft ſind. Denn nach ſeiner Ueberzeugung darf weder die auf Einheit dringende Vernunft, noch das auf Freiheit und Perſönlichkeit beſtehende Gefühl, durch einen bloßen Machtſpruch, der zwar eine Weile vorhält, aber endlich doch zu Schanden wird, zurück gewieſen werden.

Also gelöst sollte die große Aufgabe werden! — Ist sie aber auch wirklich gelöst; ist sie so gelöst worden, daß die Auflösung den Ansprüchen der auf Einheit dringenden speculativen Vernunft einerseits, so wie andererseits zugleich dem auf Freiheit und Persönlichkeit bestehenden Gefühl, ein vollkommenes Genüge zu leisten vermöchte? —

Um darüber urtheilen zu können, müssen wir uns nach dem Begriffe umsehen, welchen der Lehrer des absoluten Identitätssystems von der Freiheit gefaßt hat. — In den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit wird uns folgende Erklärung von der Freiheit überhaupt gegeben. Frei ist (heißt es daselbst S. 467.) was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt, und von nichts anderem, weder in noch außer ihm bestimmt ist. Nach dieser Definition erfolgt also die einzelne freie Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit muß aber nur nicht, wie erinnert wird, mit der empirischen, auf Zwang beruhenden, verwechselt werden; es ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleich weit entfernt ist von Zufall, als von Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist. Denn das, worauf die Freiheit sich bezieht, und worin sie gegründet, oder vielmehr womit sie Eins und dasselbe ist, ist das intelligible Wesen jedes Dinges überhaupt, und des Menschen insbesondere; welches intelligible Wesen, der Lehre des Idealismus von der Freiheit zufolge, außer allem

Causalzusammenhang, wie außer, oder über aller Zeit ist. Dieses intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetze der Identität, und mit absoluter Nothwendigkeit erfolgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist. (S. 466. 467.). —

Auf die Lehre des Idealismus von dem intelligiblen Wesen eines jeden Dinges, wie des Menschen, daß es nämlich bestehe in der Unabhängigkeit von der Zeit und allem, durch die Zeit bedingten Causalzusammenhange, und daß sonach jenes intelligible Wesen, als das An sich der Dinge, und Freiheit, wegen ihres gemeinschaftlichen wesentlichen Merkmals der Unabhängigkeit von der Zeit, als correlate Begriffe zu betrachten seyen, gründet nun auch unser theoretisch-dogmatischer Freiheitslehrer das Recht, den Freiheitsbegriff, als den einzig möglichen positiven Begriff des An sich, nicht bloß auf das Intelligible des Menschen zu beschränken, sondern auch auf alle Dinge insgesammt, in Ansehung ihres intelligiblen Wesens zu übertragen, und dergestalt die Freiheit über das ganze Universum zu verbreiten, in so fern unter diesem Universum nur nicht die Erscheinungswelt, sondern vielmehr nur die Welt des intelligiblen Seyns und Wesens der Dinge zu denken ist. Die Gültigkeit der Beziehung des Freiheitsbegriffs, in diesem weitesten Umfange auf das intelligible Wesen oder An sich aller Dinge insgesammt ohne Unterschied, vorausgesetzt, soll es darum auch für den, zum System

gebildeten Idealismus eine nothwendige Forderung seyn, nicht etwa bloß zu behaupten, daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen; welches in einem zum System ausgebildeten Idealismus noch keinesweges hinreiche, sondern auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe; oder im Fichteschen Ausdruck: daß nicht allein die Ichheit Alles, sondern auch umgekehrt Alles Ichheit sey.

Und was folgt nun aus dieser Vorstellung von der Freiheit in ihrer allgemeinsten Beziehung auf das intelligible Wesen eines jeden Dinges überhaupt? — Erwägen wir einmal die Folgen, die mit nothwendiger Consequenz daraus fließen. Ist Freiheit das intelligible Wesen jedes Dinges, und hat alles Wirkliche Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde: so gibt es, aus diesem Gesichtspuncte die Sache betrachtet, keinen Unterschied zwischen der menschlichen Freiheit, und der Freiheit der übrigen weltlichen, von Seiten ihres intelligiblen Wesens betrachteten, Dinge. Was von der, mit dem intelligiblen Wesen des Menschen identischen Freiheit desselben gilt, das muß auch von der, in dem intelligiblen Wesen der übrigen Dinge gegründeten, und mit demselben identischen Freiheit, gelten. Wie also die freie Handlung, in Beziehung auf den Menschen unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen folgt: so auch in Beziehung auf alle übrigen Dinge unmittelbar aus ihrem intelligiblen Wesen. Und wie das intelligible Wesen des Menschen kein unbestimmtes Allgemeines,

sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen seyn muß, weil die freie Handlung nothwendig eine bestimmte Handlung ist, vom absolut Unbestimmten es aber keinen Uebergang zum Bestimmten gibt, und darum auch es selber als sein Wesen, d. h. seine eigene Natur ihm Bestimmung seyn muß:*) so wird dasselbe auch von dem intelligiblen Wesen eines jeden Dinges gelten, daß seine eigne bestimmte Natur, als das intelligible Wesen dieses Dinges, ihm Bestimmung seyn muß; und daß es daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln kann. — Das Wesen des Menschen, heißt es ferner, ist wesentlich seine eigene That; denn das Ich ist ja nach Fichte nur seine eigene That, nichts von seinem Selbstsetzen Verschiedenes, sondern eben dieses Selbstsetzen selber, welches uns (Seite 468) hier beschrieben wird, als ein reales Selbstsetzen, ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht, und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Da nun, einer oben bereits erwähnten Behauptung zufolge, Alles Ichheit ist: so wird auch von dem Wesen eines jeden Dinges gesagt werden müssen, daß es wesentlich seine eigene That sey. — Das stimmt denn auch mit der, an einer andern Stelle derselben Abhandlung über die menschliche Freiheit befindlichen, Erklärung überein, daß es in der letzten und höchsten Instanz (welche ohne Zweifel doch das Intelligible oder

*) a. a. O. S. 466.

Freie seyn muß) kein anderes Seyn gebe, als Wollen. Wollen sey Ursache, und auf dieses allein paßten alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Paßt nun aber auch das Prädicat der Ewigkeit auf das intelligible Wesen eines jeden Dinges, da ja das Intelligible überhaupt außer aller Zeit ist: so ist endlich auch die eigene That eines jeden Dinges, als worin das intelligible Wesen desselben besteht, eine ewige That. Was sonach von dem Handeln des Menschen gilt, das muß aus dem nämlichen Grunde auch von dem Handeln eines jeden Dinges insgesammt gelten, daß es nicht werde, wie es selbst in Beziehung auf sein intelligibles Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Und so führt uns denn diese Freiheitslehre geraden Weges zu einem allgemeinen und unumschränkten intelligiblen Fatalismus, in welchem der Mensch, gleich jedem andern Weltwesen, begriffen ist. Wie verschieden nämlich auch das intelligible Wesen des einen Dinges von dem eines jeden andern seyn mag, da es kein unbestimmtes Allgemeines ist, sondern eben nur das intelligible Wesen dieses bestimmten Dinges: so sind sie doch darin einander alle gleich, daß ein jedes, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln kann; so daß mithin jede seiner einzelnen Handlungen aus seinem Innern mit Nothwendigkeit erfolgt. Alles also ist frei; denn Alles handelt nur den Gesetzen seines eignen (intelligiblen) Wesens gemäß. Aber sein freies selbsteigenes Handeln ist zugleich ein noth-

wendiges Handeln, weil jede einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit seines freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt. Nothwendigkeit und Freiheit, heißt es daher, stehen in einander als Ein Wesen, das nur, von verschiedenen Seiten betrachtet, als das eine oder andere erscheint; an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit. Denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens ist selber die Freiheit, weil das Wesen des Menschen, so wie ja auch gleicher Weise das intelligible Wesen eines jeden Dinges, seine selbst eigne That ist. Und hier soll nun auch der Punct liegen, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen. Steht dieser Vereinigungspunct fest: so ist damit allerdings aller Gegensatz zwischen Freiheit und jener höhern intelligiblen Nothwendigkeit absolut aufgehoben. Die (intelligible) Welt der Freiheit ist zugleich die Welt der Nothwendigkeit, und umgekehrt; beides nur von verschiedenen Seiten betrachtet. —

Aber gerade bei dem angegebenen Vereinigungspuncte tritt uns eine Bedenklichkeit mit einem Male entgegen, die uns an der ganzen intelligibel-fatalistischen Weltansicht irre machen muß. — Es soll nämlich durch die erkannte Identität von absoluter Freiheit und absoluter Nothwendigkeit die Zurechnungsfähigkeit der freien menschlichen Handlungen nicht aufgehoben werden dürfen; diese soll vielmehr mit jener gar wohl bestehen können, weil das Wesen des Menschen kein todtes und ihm bloß gegebenes, sondern seine eigene That ist. Ist denn aber das intelligible Wesen irgend

Zweifel die specifische Differenz oder das eigenthümliche Wesen der menschlichen Freiheit zu setzen seyn. Und zur Entdeckung und Anerkennung dieses eigenthümlichen Charakters der menschlichen Freiheit sollte der bloße Idealismus nicht hinreichen, und zwar darum nicht hinreichen, weil im Idealismus die menschliche Freiheit auf das Intelligible, welches, seinen Grundansichten zufolge, auch das Wesen der Dinge an sich ist, einzig und allein gegründet wird. Wird sie denn aber auch wirklich in diesem System auf das Intelligible, so fern dasselbe überhaupt auch als das Wesen der Dinge an sich zu erkennen ist, allein gegründet? Im System des kritischen Idealismus wenigstens doch gewiß nicht. Denn in Beziehung auf diesen müssen wir an die zwiefache, wesentlich verschiedene Bedeutung erinnern, welche der Begriff der menschlichen Freiheit hier erhält. So fern nämlich Freiheit, nach Kant's idealistischen Grundansichten, als der positive Begriff des An sich überhaupt zu denken ist, kommt dem Begriffe derselben nur eine negative, und durchaus unbestimmte Bedeutung eines Vermögens absoluter, von Zeitbedingungen unabhängiger Caussalität zu. Dieser allgemeine, unbestimmte und bloß negative Freiheitsbegriff, welcher sich, nach dieser seiner bloß negativen Bedeutung, auf das An sich, oder die intelligible Welt der Dinge an sich im Kantischen Ausdruck, auch eigentlich gar nicht als ein negativer Begriff, durch das Prädicat der Unabhängigkeit von der Zeit, auf jene Dinge bezieht, ist nun freilich für sich selbst ohne anderweitige Vermittelung unfruchtbar, und unvermögend für die Bestimmung der

gibt: ſo kann auch das intelligible Weſen des Menſchen nicht aus purer, lautrer Unbeſtimmtheit oder Unentſchiedenheit heraus, ohne allen Grund ſich ſelbſt beſtimmen; es kann folglich kein unbeſtimmtes Allgemeines ſeyn, ſondern es iſt beſtimmt das intelligible Weſen dieſes Menſchen. Um eines ganz andern Grundes willen werden alſo wohl die freien, aus dem Intelligiblen des Menſchen unmittelbar folgenden Handlungen deſſelben, ausſchließend für zurechnungsfähige zu erklären ſeyn; und es werden darum auch jene, von dem intelligiblen Weſen eines jeden Dinges überhaupt für ausgemacht erklärten Wahrheiten in viel beſtimmterem, als dem allgemeinen Sinne, in der unmittelbaren Beziehung auf den Menſchen gelten. Es frägt ſich demnach: welches iſt dieſer Grund; worin iſt er zu ſuchen und zu finden?

„Wenn Freiheit der poſitive Begriff des An ſich überhaupt iſt, wird die Unterſuchung über menſchliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, worauf ſie allein gegründet worden, auch das Weſen der Dinge an ſich iſt. Um alſo die ſpecifiſche Differenz, d. h. eben das Beſtimmte der menſchlichen Freiheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin.“ Und er reicht darum, wie ausdrücklich behauptet wird, nicht hin: „weil er einerſeits nur den allgemeinſten, andererſeits den bloß formellen Begriff der Freiheit gibt, die, nach dem von ihr zu faſſenden realen und lebendigen Begriffe, für ein Vermögen des Guten und des Böſen zu erklären iſt.“ Hierin alſo, gerade hierin wird ohne

Zweifel die ſpecifiſche Differenz oder das eigenthümliche Weſen der menſchlichen Freiheit zu ſetzen ſeyn. Und zur Entdeckung und Anerkennung dieſes eigenthümlichen Charakters der menſchlichen Freiheit ſollte der bloße Idealismus nicht hinreichen, und zwar darum nicht hinreichen, weil im Idealismus die menſchliche Freiheit auf das Intelligible, welches, ſeinen Grundanſichten zufolge, auch das Weſen der Dinge an ſich iſt, einzig und allein gegründet wird. Wird ſie denn aber auch wirklich in dieſem Syſtem auf das Intelligible, ſo fern daſſelbe überhaupt auch als das Weſen der Dinge an ſich zu erkennen iſt, allein gegründet? Im Syſtem des kritiſchen Idealismus wenigſtens doch gewiß nicht. Denn in Beziehung auf dieſen müſſen wir an die zwiefache, weſentlich verſchiedene Bedeutung erinnern, welche der Begriff der menſchlichen Freiheit hier erhält. So fern nämlich Freiheit, nach Kant's idealiſtiſchen Grundanſichten, als der poſitive Begriff des An ſich überhaupt zu denken iſt, kommt dem Begriffe derſelben nur eine negative, und durchaus unbeſtimmte Bedeutung eines Vermögens abſoluter, von Zeitbedingungen unabhängiger Cauſſalität zu. Dieſer allgemeine, unbeſtimmte und bloß negative Freiheitsbegriff, welcher ſich, nach dieſer ſeiner bloß negativen Bedeutung, auf das An ſich, oder die intelligible Welt der Dinge an ſich im Kantiſchen Ausdruck, auch eigentlich gar nicht als ein negativer Begriff, durch das Prädicat der Unabhängigkeit von der Zeit, auf jene Dinge bezieht, iſt nun freilich für ſich ſelbſt ohne anderweitige Vermittelung unfruchtbar, und unvermögend für die Beſtimmung der

ſpecifiſchen Differenz der menſchlichen Freiheit. Zur Erkenntniß von dieſer, nach ihrem eigenthümlichen Weſen und Charakter, führt erſt derſelbe Freiheitsbegriff in ſeiner beſondern und beſtimmten Beziehung auf das intelligible Seyn und Weſen des Menſchen, als Intelligenz; d. i. als Subjects der reinen praktiſchen Vernunft, und ihres oberſten praktiſchen, d. i. moraliſchen Geſetzes. Erſt in dieſer beſtimmten Beziehung erhält der Freiheitsbegriff die poſitive Bedeutung der Unabhängigkeit des Willens vernünftiger Weſen, und mithin auch des Menſchen, als vernünftigen Weſens, von jedem andern, außer allein dem moraliſchen Geſetze, welches ſonach, ſowohl erſt die poſitive Bedeutung, als auch ſelbſt die practiſche Realität jenes Begriffes beſtimmt. —

Wenn nun alſo in den Schellingſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit, dieſelbe, ihrem realen und lebendigen Begriffe nach, für ein Vermögen des Guten und des Böſen erklärt wird: ſo kann mit dieſem poſitiv beſtimmten Begriffe nur allein die Beziehung deſſelben auf intelligible Weſen als Intelligenzen, und an dieſen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zum Willen, mithin auf's Praktiſche, gemeint ſeyn.

Nur in dieſer Beziehung alſo, und in dieſem poſitiven Sinne, ſind die freien Handlungen als gute oder als böſe, und, als ſolche ſonach, auch nur dem freien Willen des handelnden vernünftigen Weſens entweder zum Verdienſt oder zur Schuld zuzurechnen. — Kann aber wohl eine beſtimmte freie Handlung des Menſchen für eine gute oder böſe, und als ſolche für eine zurech-

nungsfähige Handlung gelten dürfen, wenn sie keine bewußte, sondern eine blinde, bewußtlose Handlung ist? — Und eine solche ist ja eben jener freie Uract, der, als eine der Natur nach ewige That, im Bewußtseyn nicht vorkommt, noch vorkommen kann; da er allem Bewußtseyn, ja selbst dem Seyn und Wesen des frei Handelnden vorangeht, und dieses Wesen erst macht. — Kann eine solche intelligible That, der Act eines schlechterdings bewußtlosen Willensentschlusses noch irgend eine Zurechnung begründen; — kann sie im eigentlichen Sinne für die eigene Handlung des Menschen dürfen gehalten werden? Wohl muß, aus sehr begreiflichem Grunde, der gemeinen, aber gewiß besonnenen und unbefangenen Denkweise, die Idee einer freien, allem Bewußtseyn des Handelnden vorangegangenen, ewigen und doch zurechnungsfähigen That, nicht etwa nur unfaßlich, sondern widersinnig, und allen moralischen Urtheilen über eigenes sittliches Verdienst und sittliche Schuld widersprechend, vorkommen. Die Berufung auf ein, mit jener Idee übereinstimmendes, in jedem Menschen vorhandenes Gefühl, als sey er, was er ist, vor aller Ewigkeit schon gewesen, und keineswegs in der Zeit erst geworden, steht in unvertilgbarem Widerspruche mit den unläugbarsten Aussagen des moralischen Bewußtseyns, dem zufolge Keiner, als der freien, selbsteigenen Urheber einer bewußtlosen, ohne Wissen und Willen, mit Nothwendigkeit vollbrachten Handlung, sich anerkennen wird. Wer mag z. B. die beiden Behauptungen mit einander vereinigen können: es habe weder Judas selbst, noch eine Creatur es ändern

können, daß er ein Verräther Christi wurde; und dennoch habe er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit verrathen! —*)

Und wie könnte auch überall nur im mindesten eine Zurechnung begründet werden durch eine That, die doch eigentlich gar nicht als die selbsteigene That des Menschen kann angesehen werden! Geht nämlich diese intelligible That nicht bloß dem Bewußtseyn, sondern selbst dem Seyn und Wesen des Menschen voran, welches durch diese That erst gemacht wird: so wird ja der Mensch wirklich erst durch dieselbe hervorgebracht. Welche Ungereimtheit also: eine Handlung sich selbst, als dem, noch Nichtseyenden, sondern durch dieselbe erst Gewordenen, zuschreiben; sich selbst also sagen zu müssen: ich handelte schon, ehe ich wirklich war; und in dieser meiner ersten, ursprünglichen und ewigen, meinem zeitlichen Seyn und Wesen vorangegangenen intelligiblen That, ist die ganze Reihe aller meiner nachfolgenden Handlungen, während meines ganzen empirischen Seyns in der Zeit, mit Nothwendigkeit gegründet; so daß keine dieser einzelnen Handlungen mehr in meiner Gewalt steht, und mir es sonach schlechterdings unmöglich ist, anders zu handeln, als ich bisher gehandelt habe, und noch handeln werde. Mit einer, in diesem Sinne behaupteten, Prädestination: daß, wie der Mensch hier handelt, er schon von Ewigkeit, und im Anfange der Schöpfung gehandelt habe, sollte die moralische Zurechnung besser bestehen können, als mit derjenigen Präde-

*) a. a. O. S. 469.

stinationslehre, welche die Vorherbestimmung des Men-
schen zur Seligkeit oder zur Verdammniß in einem abso-
luten Rathschluße Gottes suchte? Denn kann jene intel-
ligible That etwas anderes seyn, als eine Handlung
Gottes selbst, durch welche der Mensch seinem bestimm-
ten Seyn und Wesen nach erst hervorgebracht wird?
Und dieser göttliche, intelligible Uract selbst ist eigentlich
doch auch nicht frei; denn es ist der Act einer noth-
wendigen Selbstoffenbarung des Schöpfers, weil von
dieser Offenbarung, als nothwendiger Bedingung, seine
eigene Persönlichkeit abhängt. —

Dahin also, zu einem solchen vollendeten intelligiblen
Fatalismus mußte nothwendig den neuern absoluten
Identitätslehrer das Bestreben seiner Speculation führen,
die Freiheit mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen
Weltansicht zu vereinigen, indem die darauf gerichtete
Aufgabe nur mit Vernichtung der Freiheit gelöst werden
konnte. Auch an diesem vergeblich unternommenen Ver-
suche, den Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit
dem Ganzen einer wissenschaftlichen, und insbesondere
einer pantheistischen Weltansicht nachzuweisen, bestätig
sich vollkommen die Wahrheit dessen, was Herbart in
ersten histor. krit. Theile seiner Metaphysik (S. 354
in Beziehung auf die Kantische transscendentale Fr
heitslehre bemerkt: die Freiheit höre auf, sobald
Welt als ein strenggesetzmäßig verbundenes Ganze
trachtet werde; es bedürfe die Freiheit der ganzen K
tischen Eigenthümlichkeit, und insbesondere des Sat
die Dinge an sich kennen wir nicht."

Zum richtigen Verständnisse des Sinnes, in wel

der erwähnte Ausspruch seine vollkommene Richtigkeit hat, müssen wir nur erinnern, daß unter Welt keineswegs die Natur d. i. die bloße Erscheinungswelt gemeint seyn könne, indem die strenge Gesetzmäßigkeit dieser Welt, als einer Welt unter Naturgesetzen, der Freiheit ganz und gar nicht entgegen steht. Nur in Beziehung auf die Welt in der übersinnlichen Bedeutung und Beziehung, als eine Welt der Dinge an sich, soll jene Behauptung gelten, daß die Vorstellung und Betrachtung derselben, als eines strenggesetzmäßig verbundenen Ganzen, mit der Freiheit nicht bestehen könne. Um sie zu retten, bedarf es allerdings des Satzes: die Dinge an sich kennen wir nicht. Der Gefahr eines intelligiblen Fatalismus können wir nur entgehen durch Anerkennung unserer unvermeidlichen Unwissenheit, und unsers theoretischen Unvermögens, das Wesen einer intelligiblen Welt, und ihrer höhern Ordnung und Gesetzmäßigkeit auf irgend eine Weise positiv zu bestimmen, und nachzuweisen: wie die Natur, oder Erscheinungswelt in jener intelligiblen Welt, und deren höherer, von allem Naturmechanismus unabhängiger Gesetzmäßigkeit und Ordnung gegründet, und darin gleichsam präformirt und prädeterminirt sey. — Ganz übereinstimmend mit jenem Kantischen Ausspruche ist daher auch über diesen Punct eine Erklärung von Fries, in dessen neuer Kritik der Vernunft (Bd. II. S. 253. — 255.). „Sobald wir, behauptet unter andern derselbe mit Recht, die Voraussetzung der Freiheit des Willens nicht nur negativ zur absoluten Bestimmung unsers Wesens (als moralischer Intelligenzen nämlich) anwenden, sondern

irgend positiv eine Erklärung, auch nur für Verhältnisse der intelligiblen Weltordnung, durch sie versuchen: so muß sich unvermeidlich der Widerspruch unsrer individuellen Selbstständigkeit mit der Totalität des Weltganzen zeigen, der uns warnen wird, von jedem positiven Gebrauche der Ideen abzusehen, und darin unsere unvermeidliche Unwissenheit anzuerkennen."

Bei Anerkennung dieser unsrer unvermeidlichen Unwissenheit, bei der erlangten negativen Einsicht und Ueberzeugung, daß, wie Kant sich darüber entschieden ausspricht, von allem Intelligiblen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur Realität für uns hat, so fern sie eine, von jenem (dem moralischen Gesetze) unzertrennliche Voraussetzung ist; und daß eben so auch alle intelligible Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes, und des Gebrauches der reinen praktischen Vernunft, werden wir es nun auch für keine Aufgabe der, ihre Gränzen anerkennenden menschlichen Vernunft ansehen können, den Zusammenhang der Freiheit mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht zum Behuf einer positiven Einsicht erforschen zu wollen. Wenn wir die herrliche Eröffnung einer intelligiblen Welt einzig und allein der reinen praktischen Vernunft unter Vermittlung des moralischen Gesetzes verdanken, durch welches allerst dem sonst transscendenten Begriffe der Freiheit seine Realität verbürgt wird; — wenn uns sonach die Wirklichkeit der intelligiblen Welt nur in

praktiſcher Rückſicht als beſtimmt und immanent gegeben worden; eine Beſtimmung, die ſonſt in theoretiſcher Abſicht transſcendent ſeyn und bleiben würde: ſo können wir uns auch auf keinem andern Wege den Zugang zu dieſer Welt offen erhalten, als auf dem bezeichneten praktiſchen. —*) Iſt es nun wahr und gewiß, daß die Freiheit aufhöre, ſobald die Welt als ſtreng geſetzmäßig verbundenes ſyſtematiſches Ganzes betrachtet wird: ſo kann auch der Zuſammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltanſicht, kein Gegenſtand einer nothwendigen Aufgabe für die Wiſſenſchaft ſeyn. Und wenn nun ſogar die Welt überall nichts anders ſeyn ſoll, als eine Evolution des Abſoluten ſelber; wie könnte mit dieſer pantheiſtiſchen Weltanſicht noch auf irgend eine Weiſe die individuelle Selbſtſtändigkeit und Selbſtthätigkeit der Weltweſen beſtehen, die ja ſodann nichts weiter ſind, als nur vorübergehende Momente oder Entwickelungsſtufen des allein ſelbſtſtändigen und ſelbſtthätigen Seyns und Lebens Gottes, welcher, unterworfen dem Geſetze eines nothwendigen Entwickelungsproceſſes, die ganze in ihm verborgen und eingehüllt liegende Fülle alles individuellen Seyns und Lebens in der Welt aus ſich entfaltet, aber auch augenblicklich wieder in ſich zurücknimmt, und dergeſtalt in einem unaufhörlichen Wechſel von Expanſion und Contraction ſeiner Thätigkeit begriffen iſt. Hier entwickelt ſich Alles, eine einzelne Daſeynsform nach der andern; eine

*) Kant's Kritik d. prakt. Vernunft S. 185 — 190. Vgl. S. 72 — 100. desgl. S. 168.

höhere, aus der ihr unmittelbar vorhergehenden niederen, auf einer tiefern Entwickelungsstufe, nach jenem nothwendigen Entwickelungsprocesse. Kann nun wohl in einem solchen pantheistischen Weltsysteme die Freiheit der einzelnen vernünftigen Weltwesen noch irgend eine Stätte finden; oder muß sie nicht vielmehr, und mit ihr, dieser nothwendigen Bedingung aller Moralität zugleich das Ganze der ethischen Grundbegriffe alle wahre, ächt sittliche Bedeutung und Realität verlieren? Kann dergestalt von einer Ethik, im eigentlichen Sinne und dem wahren Gehalte nach betrachtet, noch die Rede seyn in einer theoretischen Gottes- und Weltlehre, als einer Evolutionslehre des Absoluten oder Göttlichen? —

Zu endlicher Entscheidung dieser wichtigen Frage, welche für oder wider den sittlichen Werth oder Unwerth, und darum auch zugleich für die Annahme und Anerkennung, oder für die Verwerfung aller kosmotheistischen Theorien in jener Bedeutung entscheiden muß, möge als Einleitung eine Stelle aus Herbart's Metaphysik (Bd. I. S. 405 und 406) hier ausgezeichnet werden, in welcher sich der scharfsinnige und unbefangene Kritiker, von der klaren und tiefen Einsicht in die sittliche Bedeutungs- und Gehaltlosigkeit aller jener bloß speculativen, kosmologischen und theologischen Theorien geleitet, mit folgenden Worten bestimmt und entschieden ausgesprochen hat.

„Eine kosmische Betrachtung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen ist, bei einiger Consequenz, das sichere Mittel, ihnen alle Bedeutung zu rauben, und sie als völlig gleichgültig darzustellen, beson-

ders dann, wenn die Welt als ein ſyſtematiſches, in einem Puncte zuſammenhängendes Ganze angeſehen wird. Iſt aber die Welt vollends nichts anders als die Evolution des Abſoluten: ſo ſteht darin Alles völlig ſicher u. ſ. w. —"

So konnte Spinoza aus dem Princip der nothwendigen Entwickelungen der Einen und einzigen, abſoluten Univerſal-Subſtanz, nach dem Geſetze ihrer immanenten Cauſſalität, einerſeits in eine Totalität von Gedanken oder Begriffen, andrerſeits in eine Totalität von Dingen und deren Veränderungen, doch immer nur eine ſtrenge Naturordnung, aber auf keine Weiſe eine moraliſche Weltordnung ableiten. — Für ihn giebt es nur ein Seyn, aber kein Sollen, welches ſich auch überall aus einem Seyn und deſſen nothwendiger Verknüpfung zu einem ſyſtematiſchen Weltganzen nicht ableiten läßt. Seine Ethik iſt daher keine wahrhafte Sittenlehre, ſondern lediglich eine Naturlehre. — Mit welchem Rechte könnte auch wohl eine Ethik noch dieſen Namen führen, in welcher alle die wahren ethiſchen Grundbegriffe vom Guten und Böſen, von Lob und Tadel, von Verdienſt und Schuld, und von der menſchlichen Willensfreiheit erſt verfälſcht und verdorben, und ſodann als bloße Vorurtheile verworfen werden. Der, in dieſem Betracht wenigſtens, mit Conſequenz verfahrende ſpeculative Denker ſahe nur zu deutlich ein, daß in einer theoretiſchen Lehre vom bloßen Seyn kein Begriff von irgend einem Werthe der Dinge, und noch weniger der Begriff von einem abſoluten Werthe, und einem daraus hervorgehenden abſo-

luten Zwecke enthalten seyn könne, indem die Begriffe von Seyn und von Sollen, von Werth und Zweck, und von Realität, ganz heterogener Natur und Beschaffenheit sind; von verschiedenen Principien in verschiedenen Richtungen ausgehend. —

Und was ist aus der Ethik unter den Händen unsrer idealistischen Reformatoren des Spinozismus geworden; hat sie hier nicht auch ihre wahre Bedeutung und ihren eigentlichen ächten Gehalt eingebüßt?

Erinnern wir uns hier nur zunächst wieder an Fichte's oben angeführte Urtheile über die durchaus täuschenden Thatsachen des Bewußtseyns von unsrer eignen persönlichen Freiheit aus Selbstständigkeit, wie er mit Spinoza darin ganz einverstanden ist, daß die Meinung: unser Denken und Wollen und Handeln sey das Werk unsrer eignen freien und selbstständigen Thätigkeit, nichts weiter als ein bloßes Vorurtheil sey, das vor der Wahrheit und eigentlichen Existenz nicht bestehen könne. Welche Bedeutung und Gültigkeit könne die Forderungen des Sollens, und die Begriffe von sittlicher Zurechnung zum Verdienst und zur Schuld no irgend haben, wenn mit Verläugnung der selbst eigen individuellen Freiheit und Persönlichkeit die wesentlic und nothwendigen subjectiven Bedingungen aller M lität aufgehoben werden! Kann überdieß auch r aus dem aufgestellten Axiom des Seyns, wornach A was da nur wirklich da ist, schlechthin nothwendig d so daß es nicht auch nicht da seyn, noch auch a da seyn könnte, als es wirklich da ist — kann, f wir, aus diesem Princip der unbedingten Nothw

keit alles Realen und Seyenden, irgend ein Sollen hergeleitet werden? Durch dieſen Satz wird die Scheidewand zwiſchen der phyſiſchen Welt des Seyns, und der moraliſchen Welt des Sollens völlig niedergeriſſen, und alle moraliſchen Urtheile der Billigung oder Mißbilligung, des moraliſchen Werthes oder Unwerthes deſſen, was iſt und geſchieht, haben keine Bedeutung und Gültigkeit mehr. Denn alles Seyende und Reale iſt, aus jenem ſpeculativen Standpuncte betrachtet, von gleichem Werthe, als ein Reales, das gerade ſo und nicht anders, als wie es da iſt, mit Nothwendigkeit exiſtirt. Und wenn nun ſogar von dem Urheber des neueſten Identitätsſyſtems der objectiven Logik mit dem ausgeſprochenen Grundſatze: Was vernünftig iſt, das iſt wirklich, und was wirklich iſt, das iſt vernünftig, geradezu eine abſolute Identität zwiſchen beidem, dem Vernünftigen und dem Wirklichen, behauptet wird: ſo iſt damit zugleich aller Unterſchied zwiſchen dem, was nach den Forderungen des ſittlichen Geſetzes der Vernunft an den Willen ſeyn, oder nicht ſeyn ſoll, gänzlich aufgehoben. Denn auch der Wille kann hiernach nichts anders, als eben nur das Vernünftige, wirklich machen; da dieſes allein nur, nie aber ſein Gegentheil, das Unvernünftige, zur Wirklichkeit kommen kann. Da nun unter dem Vernünftigen doch wohl auch dasjenige begriffen iſt, was nach den Forderungen und Ausſprüchen der ſittlich geſetzgebenden Vernunft das Vernünftige, d. i. das Gute iſt, im Gegenſatze mit dem Böſen: ſo wird alſo nur von jenem behauptet werden können, daß es wirklich ſey; das Böſe dagegen

natürliche des Bedürfniſſes und Triebes, welche, als ein Beſonderes, dem individuellen Subjecte Angehöriges, das eigene Intereſſe und Wohl zum Gegenſtande und Zwecke hat, mit einander harmoniren.*)

Das Allgemeine alſo iſt das Gute, in der Qualität des Rechtlichen ſowohl, als des innerlich, in der tugendhaften Geſinnung beſtehenden Sittlichen; und das Böſe iſt das Beſondere, ſofern daſſelbe nicht mit jenem Allgemeinen zuſammenſtimmt. Der Univerſal-Wille iſt hier noch der gute, der Particularwille, ſo fern er das Allgemeine zu einem Scheine und zu einem Beſondern ſich macht, der böſe Wille. — Alſo — wie geſagt — aller Unterſchied zwiſchen dem Guten und dem Böſen beſteht in einem bloßen Unterſchiede des Allgemeinen und des Beſondern; es werden an die Stelle dieſer ethiſchen Grundbegriffe rein logiſche Beſtimmungen geſetzt, worüber jene ihre wahre Bedeutung und ihren eigenthümlichen ſittlichen Gehalt verlieren. Die Ethik wird durch dieſe Umwandlung des Sittlichen in bloß logiſche Begriffsbeſtimmungen zu einer bloßen Logik herabgeſetzt. — Was der logiſche Ethiker, als Verfaſſer des Naturrechts, an Kant's Beſtimmungen des Pflichtbegriffs auszuſetzen findet, daß dadurch nur der Mangel des Widerſpruchs, die formelle Uebereinſtimmung mit ſich, welche nichts anders als die Feſtſetzung der abſtracten Unbeſtimmtheit ſey, als Kriterium des Rechtlichen und Sittlichen angegeben werde; und daß ſelbſt die weitere Kanti-

*) Encykl. d. philoſ. Wiſſ. §§. 503 — 512.

ſche Form, betreffend die Fähigkeit einer Handlung, als allgemeine Maxime vorgeſtellt zu werden, obſchon ſie die concretere Vorſtellung eines Zuſtandes herbeyführe, doch für ſich kein weiteres Princip, als jenen Mangel des Widerſpruchs und die formelle Identität enthalte; dieſer, an Kant, dem Ethiker, gerügte Fehltritt, muß doch wohl, und gewiß mit weit größerm Rechte dem philoſophiſchen Sittenlehrer gelten, welcher geradezu die bloß logiſchen Verſtandesbeſtimmungen des Allgemeinen und des Beſondern, mit den ethiſchen Begriffen des Guten und des Böſen identifizirt; das Allgemeine durchgehends als einen Titel des Lobes, ſo wie das Beſondere als einen Gegenſtand des Tadels und Vorwurfs betrachtet und behandelt. Dieſem leeren Formalismus in Verwechſelung einer bloß logiſchen Werthbeſtimmung des Allgemeinen und Beſondern mit der ethiſchen Werthbeſtimmung des Sittlichen und des Unſittlichen, ſetzen wir mit Herbart, als dem Recenſenten der Hegelſchen Encyklop. der philoſoph. Wiſſenſchaften (in der allg. L. Ztg. Januar 1831 Nr. 1.) die treffende Bemerkung entgegen: „es kümmere ſich die urſprüngliche Werthbeſtimmung um den Unterſchied des Allgemeinen und Beſondern ſo wenig, daß vielmehr in der wirklichen Welt ſowohl das Beſte als das Schlechteſte zu den Seltenheiten gehört, das Allgemeine aber ſehr häufig bey dem Gemeinen angetroffen wird, ohne demſelben einen Werth geben zu können.“ Wohl müſſen darum, wie auch an dem angeführten Orte von dem gedachten Kritiker mit allem Recht behauptet wird, die urſprünglichen Werthbeſtimmungen zuerſt vorhanden und

bekannt seyn, bevor sodann aus ihnen nach Möglichkeit allgemeine Vorschriften abgeleitet werden, welchen zuwider für sich etwas Besonderes zu verlangen, Gegenstand eines Vorwurfs ist." —

Ohne Voraussetzung und unbedingte Anerkennung der Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke, aus welchem allein die Ethik den ihr eigenthümlich angehörigen Gehalt zieht, würde alle moralisch praktische Lehre unfehlbar zu einem leeren Formalismus herabgewürdigt werden, zu welchem freilich auch Kant selbst seine praktische Philosophie würde gemacht haben, wenn er sich nicht mit genügender Deutlichkeit und Bestimmtheit über den eigentlichen Realgrund und Gehalt seines kategorischen Imperativs des unbedingten Sollens in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten ausgesprochen hätte, in welcher ausdrücklich (S. 64 — 66) hingewiesen wird auf die gehaltvollen Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke, ohne dessen Anerkennung für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip würde angetroffen werden. „Gesetzt — heißt es daselbst ausdrücklich — es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte: so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen. Da es nun wirklich etwas giebt, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, und Zweck an sich selbst ist, nämlich das Daseyn des Menschen, als vernünftigen Wesens, d. i. als Person, und mit ihm überhaupt die

Existenz jedes vernünftigen Wesens: so ist auch in und mit diesen gehaltvollen Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke der Existenz der vernünftigen Natur, der Realgrund eines obersten praktischen Princips, und, in Ansehung des menschlichen Willens, eines kategorischen Imperativs, gefunden; welches Princip hiernach nur ein solches seyn kann, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetze dienen kann. Aus diesem, durch jene Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke der vernünftigen Natur, einzig und allein zu begründenden objectiven Princip, müssen nun auch, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens können abgeleitet werden.

So der kritische Ethiker Kant, welcher mit dieser Deduction des, in jenen Ideen vom absoluten Werthe und Zwecke liegenden Gehalts und Realgrundes seines kategorischen Imperativs, auch allein nur den Vorwurf einer Identification der ächt sittlichen mit einer bloß logischen Gesetzgebung zurückweisen kann. Denn das Gute ist hiernach nicht das Allgemeine, sondern der wahre innere Werth, und die sittliche Güte der menschlichen Gesinnungen und Handlungen besteht in ihrer Uebereinstimmung mit den Ideen von dem absoluten Werthe und Zwecke der vernünftigen Natur; und die Forderung des Sollens im kategorischen Imperative, in Beziehung auf jene Idee, als ihren realen Inhalt und Gegenstand, ist nun in der Formel ausgesprochen:

Handle so, daß du die Menschheit so wohl in deiner eigenen Person, als in der Person eines jedes Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.

Vergleichen wir nun damit das objective Princip, welches uns zur Bestimmung des Werthes des menschlichen Willens in seinen freien Entschlüssen und Handlungen, und als der oberste reale Grund für die Ableitung aller Gesetze des Willens, im System der neuesten Identitätsphilosophie dargeboten wird, um hiernach beurtheilen zu können, welchen Gewinn an wissenschaftlicher Begründung des Rechtlichen und Sittlichen diese neueste Philosophie ausgebracht haben möge.

„Die Festhaltung des bloß moralischen Standpunctes, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht, setzt, wie Hegel in seinem Naturrecht behauptet, den Gewinn, welchen die Erkenntniß des Willens durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie, als den festen Grund und Ausgangspunct dieser Erkenntniß, der Kantischen Philosophie verdankt, zu einem leeren Formalismus, und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei der Pflicht um der Pflicht willen herunter. Denn die Pflicht, welche nur als solche, nicht um eines Inhaltes willen, gewollt werden soll, d formelle Identität, ist eben dieß, allen Inh und Bestimmung auszuschließen.“ *)

*) Hegel's Grundl. d. Ph. d. Rechts. S. §. 135 Anm.

Und welches ist denn nun der bestimmte Inhalt, durch welchen diese bloß formelle Identität des Pflichtbegriffs den Werth einer reellen Identität desselben gewonnen hat? — Dieser Inhalt wäre es doch also allein, welcher als festes Princip der Beurtheilung des Werthes der sittlichen Maximen und Handlungen zum Voraus zum Grunde liegt, und wonach, als einem sichern Kriterium, über das Rechtliche und Sittliche in unsern Handlungen, oder das Unrechtliche und Unsittliche derselben, entschieden werden kann, nach Maaßgabe ihrer Uebereinstimmung oder ihrem Widerspruche mit jenem objectiven gehaltvollen Princip.

Um den gedachten Inhalt nach seinem sittlichen Werthe würdigen zu können, müssen wir vor Allem die beiden Standpuncte unterscheiden, welche zu Bestimmung des Werths des Willens in seinen Entschließungen und Handlungen, so wie zu Bestimmung des Begriffs des Guten und des Bösen, in dieser praktischen Lehre festgestellt werden. —

Der erste dieser Standpuncte ist der der Moralität, als Standpunct der Betrachtung des Rechts des subjectiven Willens in Anerkennung der Gültigkeit dessen, was dieser Wille als das Gute einsieht. In dieser Uebereinstimmung seines Wollens und Handelns mit dem, was er als das Gute erkennt, besteht der Werth und die Würde des Willens, doch nur der bloßen Form nach; denn das Gute selbst ist, von dem Standpuncte der bloßen Moralität betrachtet, abgesehen von allem bestimmten Inhalt, nur die abstracte Idee des Guten. — Dieses abstracte Gute ist nun zwar

das Allgemeine, als das allgemeine Weſen des Willens in ſeiner Subjectivität, beſtehend in dem höchſten Rechte des Subjects, nichts anzuerkennen, was von ihm nicht als vernünftig eingeſehen wird; aber es iſt doch immer nur ein Abſtractallgemeines, weil es durch ſeine ſubjective Beſtimmung bloß formell iſt. Denn wegen dieſer nur formellen und ſubjectiven Beſtimmung kann die Einſicht und Ueberzeugung von dem Guten und Rechten eben ſowohl wahr, als bloße Meinung und Irrthum ſeyn. —

Von dem Standpuncte der bloßen Moralität betrachtet, beſteht ſonach der gute Wille lediglich darin, daß er das gewußte Gute will, ſein Wollen alſo mit ſeiner Einſicht und Ueberzeugung übereinſtimmt. Aber dieß Wollen iſt doch nur ein Wollen des Abſtract Guten, das als ſolches völlig leer an allem beſtimmten Inhalt iſt; ſo wie denn auch das Gewiſſen auf dem formellen Standpuncte der Moralität nur die formelle Seite der Thätigkeit des Willens ohne eigenthümlichen objectiven Inhalt, mithin nur die ſubjective Gewißheit eines beſtimmten Individuums iſt. Ob aber das, was dieſes ſubjective Gewiſſen als das Gute weiß und will, auch in Wahrheit das an und für ſich Gute, ob es wahrhaft Recht und Pflicht, als das an ſich Vernünftige der Willensbeſtimmungen ſey, dieß erkennt ſich allein aus dem Inhalte dieſes Gut ſeyn ſollenden. Dieſer Inhalt aber iſt weſentlich das Syſtem von allgemeinen, gedachten Beſtimmungen, in der Form von Geſetzen und feſten Grundſätzen; und die Vereinigung des ſubjectiven Wiſſens mit dieſem

System, d. i. jenes bloß subjectiven, mit dem wahrhaften, in seiner Einheit und Ueberzeugung objectiv gültigen Gewissen, als der Gesinnung: das, was an und für sich gut ist, nach festen Grundsätzen zu wollen, ist erst auf dem Standpuncte der Sittlichkeit vorhanden. — Dieser also erst ist der Standpunct der Erkenntniß und Betrachtung des an und für sich Guten und Vernünftigen der Willensbestimmungen; — d. i. nicht der abstracten, sondern der concreten Idee des Guten, als das, nicht abstract, sondern von Seiten seines objectiv gültigen Inhalts, concret Allgemeinen. Auf diesem Standpuncte der Sittlichkeit erhalten nun auch erst die Begriffe des Guten, des Rechtlichen und des Sittlichen die Bedeutung einer, nicht bloß formellen, allen Inhalt und Bestimmung ausschließenden Identität des subjectiven Wissens und Wollens, sondern die Bedeutung einer reellen, gehaltvollen Identität dieses subjectiven Wissens und Wollens, und des wahrhaften, an und für sich seyenden Guten. —

Und worin besteht nun der wahrhafte Inhalt, welcher dem, in seinen Maximen und Handlungen damit übereinstimmenden Willen den sittlichen Werth eines an sich guten Willens ertheilt, der auf das Recht der Objectivität, wegen des an und für sich gültigen, vernünftigen Inhalts seiner Bestimmungen, darf Ansprüche machen? Sind es etwa jene Ideen von dem absoluten Werthe und Zwecke des Daseyns der vernünftigen Wesen überhaupt, und somit auch von der persönlichen Würde des Menschen, als vernünftigen Wesens; sind es — um diese Ideen in ihrer Sonderung und Anordnung in

bestimmter Beziehung auf besondere Verhältnisse des Willens nach Herbart's Vorstellungsweise zu betrachten — die ursprünglich praktischen Cardinal-Ideen des Rechts und der Billigkeit, der Vollkommenheit und des Wohlwollens, welche der Regel einer vernünftigen, an und für sich objectiv gültigen, allgemeinen Handlungsweise, als Kriterien des wahrhaft sittlichen Werthes derselben, zum Grunde liegen, und auf welche diese Regel, als auf ihren Gehalt und ihr objectives Princip, sich bezieht? —

Hierauf erhalten wir zur Antwort: das Princip der sittlichen Objectivität, das, wodurch das Sittliche einen festen Inhalt hat, der für sich nothwendig, und ein, über das subjective Meinen und Belieben erhabene Bestehen ist, liegt im System der an und für sich seyenden Gesetze und Einrichtungen. Das sind die sittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren, und in diesen, als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinenden Gehalt und Wirklichkeit haben. Diese sittlichen Mächte, welche allein das absolute Recht und die höchste Autorität der sittlichen Objectivität für sich haben, sind die Momente und Formen der concreten sittlichen Substanz, welche, als der an sich seyende, objectiv sittliche Wille, theils durch die Sitte und Gewohnheit im Kreise des Familien-Vereins, theils durch die wirklich bestehenden und geltenden Einrichtungen und Gesetze in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate, als der Objectivität des sittlichen Vernunftbegriffes, den

objectiv sittlichen Werth der Handlungen bestimmt, und die Normen für dieselben vorschreibt. —

Sonach ist es also nicht die sittlich gesetzgebende Vernunft in der Person irgend eines menschlichen Individuums, welche an den, ihr ursprünglich inwohnenden, und für sie erkennbaren, praktischen Grundideen der Gerechtigkeit, der Billigkeit, und des Wohlwollens einen sichern Maaßstab, und eine feste Norm zu Bestimmung der sittlichen Objectivität, und zu Beurtheilung des objectiv gültigen sittlichen Werths der Willensmaximen und Handlungen besitzen. Das höchste praktische Princip ist nicht das, welches aus jenen Ideen entspringt, und aus welchen es allein zu deduciren ist; es ist nicht ein Princip, welches in der Vernunft eines jeden Einzelnen ursprünglich vorhanden ist, sondern eine von außen gegebene Objectivität, oder die, durch ein äußeres Gesetz sich ankündigende und gesetzgebende, objective Vernunft. Diejenigen Zustände und Verhältnisse nämlich, in welchen das Sittengesetz sich objectiv kund gibt und verwirklichet, und für die, in diesen Gegenständen und Verhältnissen lebenden Individuen seine Gebote und Verbote ausspricht, sind der Familien-Verein, die bürgerliche Gesellschaft, und der Staat. Denn die sittliche Substanz, oder der sittliche Geist, objectivirt sich, als unmittelbarer und natürlicher, in der Familie, in welcher das Sittliche als Sitte und Gewohnheit erscheint. In dem weitern Verein bürgerlicher Gesellschaft, dieser Verbindung der Glieder als selbstständiger Einzelner in einer formellen Allgemeinheit, geht

jene Subſtanzialität des natürlichen ſittlichen Geiſtes der Familie in die Entzweiung und den Standpunct des Relativen über. Im Staate endlich und in deſſen Verfaſſung gibt der ſittliche Geiſt ſich kund als die Wirklichkeit des ſubſtanziellen Willens, oder der ſittlichen Idee in der Vollſtändigkeit ihres ganzen Umfanges. Dieſer objective, ſubſtanzielle Wille, als deſſen Wirklichkeit der Staat ſich darſtellt, iſt das an ſich in ſeinem Begriffe Vernünftige, es möge nun von Einzelnen erkannt und gewollt werden oder nicht, die als Individuen in einem ſolchen Verhältniſſe zu dem objectiven, im Staate wirklichen Geiſte ſtehen, daß ſie ſelbſt nur in ſo fern Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit haben, als ſie Mitglieder des Staats ſind, dieſes als ihre höchſte Pflicht anerkennen, und dem, durch den objectiven, an ſich vernünftigen Willen des ſittlichen, im Staate als wirklich ſich offenbarenden Geiſtes, gegebenen und ſanctionirten Inſtitutionen und Geſetzen unbedingt Folge leiſten.

Denn ob die im Staate beſtehenden, an und für ſich ſeyenden Geſetze und Anordnungen an ſich vernünftig und rechtmäßig ſeyen, das kann keine Frage weiter ſeyn, weil ſie ja als ein wirklich Beſtehendes gut und gerecht ſeyn müſſen, nach dem Grundſatze: Was vernünftig iſt, das iſt wirklich, und was wirklich iſt, das iſt vernünftig. Auf dieſes Axiom gründet ſich demnach auch die ganze ethiſche Rechts- und Pflichtenlehre, wie ſie in ihrer Objectivität darzuſtellen iſt, als eine ſyſtematiſche Entwickelung des Kreiſes der ſittlichen Nothwendigkeit. Dieſen Kreis beſchreibt die abſolute Ver-

nunft, indem ſie, als die ſittliche Subſtanz, oder als der ſittliche abſolute Geiſt, ſich ſelbſt objectivirt. Dieſe Objectivirung iſt die Bewegung durch die Form ihrer Momente, und dieſe Momente ſind die ſittlichen Mächte des ſubſtanziellen Willens, welche theils durch Sitte und Gewohnheit im Kreiſe der Familie, theils durch die wirklich beſtehenden öffentlichen Geſetze und Einrichtungen in der bürgerlichen Geſellſchaft und endlich im Staatsverein das handelnde Leben der Individuen beſtimmen und regieren. Dieſe werden demnach in Sitte und Gewohnheit, ſo wie in den poſitiven, beſtehenden Geſetzen und Verordnungen des Bürger- und Staatenvereins, als den ſubſtanziellen Beſtimmungen und den ſittlichen Mächten des abſoluten Willens der abſoluten geiſtigen Subſtanz, die abſolute Autorität der ſittlichen Geſetze, als für ihren ſubjectiven Willen objectiv bindende Pflichten, anerkennen und befolgen müſſen. —

Ueber den Gehalt und Charakter dieſes Syſtems einer ethiſchen Rechts- und Pflichtenlehre, fällt ein ungenannter Recenſent (Z. C.) des Hegel'ſchen Naturrechts in ſeiner gründlichen und ausführlichen Kritik dieſes Werks (ſ. Hermes Jahrg. 1822. Erſtes St.) ein Urtheil, welches wir, als durchaus treffend, unterſchreiben können. „Es ſind, ſagt derſelbe ganz richtig, (zufolge der Grundſätze einer von außen her ſtammenden ſittlichen Objectivität) nicht die einzelnen Menſchen, die durch ihre eigene Vernunft ihr Verhältniß zu einer höhern Geſammtheit begreifen und die daraus folgenden praktiſchen Regeln als Geſetze anerkennen; — es iſt nicht die, aus

der rein formellen Thätigkeit der Vernunft nothwendigerweise resultirende, und folglich eine wesentliche Eigenschaft derselben ausmachende Objectivität; — es ist nicht die eigene und eigenthümliche Freiheit der Denkkraft eines jeden vernünftigen Wesens, durch welche es sich von der Subjectivität zur Objectivität erheben kann, was der Verfasser zu entwickeln, auseinander zu setzen und zu deutlicher Erkenntniß zu bringen gestrebt hätte, wie jede wahre Philosophie thun muß, die nur vom Ich anfangen kann, weil sie von nichts Anderem etwas unmittelbar mit Gewißheit weiß. Nein! — Es ist die Naturgeschichte und der Entwickelungsproceß einer absoluten Vernunft, welche der Verfasser liefert, und in ihren drei Hauptverwandlungen oder Zuständen beobachtet; nämlich erstens: wie sie sich selbst individualisirt hat, und nach der Natur dieser Individualität sich zeigen muß; zweitens: wie sie in sich selbst wieder zurückgeht, hiermit sich ihrer Willkühr bewußt wird, und dadurch zur Persönlichkeit und Subjectivität gelangt; und drittens endlich: wie sie selbst diese Subjectivität unter ein äußeres Gesetz beugt, welches sie mittelst der Uebereinstimmung mehrerer, zu einem Ganzen verbundener Subjecte, verkündet und auflegt." —

So ist es wirklich. — Denn nach den Grundansichten und Grundsätzen dieser kosmischen Sittenlehre sind die Staaten, Völker und Individuen nur Werkzeuge und Glieder des innern Geschäfts der Auslegung (Evolution) und Verwirklichung des absoluten, allgemeinen Geistes, der seine geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit

in der Weltgeſchichte offenbaret, in welcher dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeiſtes, welches gegenwärtig ſeine Stufe im Fortgange des Entwickelungsproceſſes ſeines Selbſtbewußtſeyns iſt, auch ſein abſolutes Recht iſt. — Wenn hiernach die ganze Entwickelungsgeſchichte des Weltgeiſtes, als der Einen Subſtanz, und des lebendigen, bewegenden Princips im ſittlichen Univerſum, ſeine ſelbſteigene That iſt, indem er nur iſt, was er thut: — welche moraliſche Bedeutung, und welchen moraliſchen Werth können da noch überall die Handlungen der Individuen, es ſey im Kreiſe des Familien- oder des Völker- und Staatslebens haben? Zwar ſollen Gerechtigkeit und Tugend, wie Unrecht, Gewalt und Laſter, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenſchaften, Schuld und Unſchuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbſtſtändigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen, ihre beſtimmte Bedeutung und Werth in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit haben, und darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommene Gerechtigkeit finden, weil die Weltgeſchichte außer dieſen Geſichtspuncten falle. — Aber die Staaten, Völker und Individuen, obſchon ihres Verhältniſſes zu dem abſoluten Geiſte und deſſen ſubſtanziellen Willen, als bloßer einzelner Momente und Entwickelungsſtufen deſſelben, ſich bewußt, ſind dann doch zugleich bewußtloſe Werkzeuge und Glieder jenes innern Geſchäftes der Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Weltgeiſtes, die ihre Wahrheit und Beſtimmung in demſelben haben, um deſſen Thron

sie, als die Vollbringer seiner Verwirklichung, stehen. Die Thaten der Gerechtigkeit und der Tugend, wie die Missethaten der Ungerechtigkeit und des Lasters, die als ein Werk Einzelner erscheinen, können doch in Wahrheit nicht die Bedeutung selbsteigner Thaten der Einzelnen haben, und es kann ihnen nicht der Werth oder Unwerth des selbsteignen Verdienstes, oder der selbsteigenen Schuld, zugeschrieben werden. Sie kommen auf Rechnung dessen zu stehen, der das Geschäft seiner Verwirklichung auf der jedesmaligen Entwickelungsstufe derselben, den Einzelnen aufgetragen hat.

„Indem dieses Geschäft der Wirklichkeit, als Handlung, und damit als ein Werk Einzelner erscheint, sind diese in Rücksicht auf den substanziellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge, und ihre Subjectivität, die ihr Eigenthümliches ist, ist die leere Form der Thätigkeit. Was sie daher durch den individuellen Antheil, den sie an dem substanziellen, von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjectiver Vorstellung; — der Ruhm, der ihre Belohnung ist.“ — Aber dieser Ruhm ist denn doch nicht der Lohn für erworbenes, selbsteigenes Verdienst; denn als bewußtlosen Werkzeugen der Verwirklichung der substanziellen That des Weltgeistes, ist diese ihnen selbst ja verborgen; sie ist nicht ihr Object und ihr Zweck. Und mit welchem Rechte dürften sie sich da wohl jene Verwirklichung zum selbsteigenen Verdienste anrechnen und dessen sich rühmen! Dasjenige Volk, welchem der allgemeine Weltgeist das Geschäft seiner

Befreiung, in welcher er zu sich selbst kommt und sich verwirklichet, übertragen hat, dessen Selbstbewußtseyn ist darum auch als der Träger der diesmaligen Entwickelungsstufe dieses Geistes zu betrachten, und als die objective Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Als Vollstrecker des absoluten Willens des Weltgeistes ist nun auch dieses auserwählte Volk das weltbeherrschende, und gegen den absoluten Willen dieses weltbeherrschenden Volkes ist der Wille der andern Völkergeister rechtlos. Der Moment des Ueberganges des absoluten Geistes in seine nächste höhere Entwickelungsstufe ist aber auch zugleich wieder der Moment des Unterganges der weltbeherrschenden Macht dieses Volkes. Es verliert diese seine Macht, und damit zugleich sein Recht, sobald der Weltgeist über die besondere Entwickelungsstufe, in welcher dieses Volk, als Träger und Repräsentant derselben, lebt, hinausgeschritten ist; er übergibt es nunmehr seinem Zufall und Gericht. Dieß ist denn auch die Bedeutung der Weltgeschichte, als des Weltgerichtes, daß der allgemeine Geist der Welt seine unbeschränkte Macht, die sein allerhöchstes Recht ist, an den Völkern, und den in ihnen existirenden Individuen ausübt. —

Diese, vornehmlich aus der Philosophie des Rechts, desgleichen aus der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaft, ausgezeichneten Stellen*) sind hinreichend, uns über die Bedeutung zu belehren, welche die ethischen

*) Grdl. d. Philos. d. Rechts Th. III. Vgl. Encykl. Th. III. Abth. 2.

und religiösen Grundbegriffe und Grundsätze in der neuesten Philosophie des Absoluten erhalten haben. — Sollte es nun noch einer besondern Prüfung bedürfen, ob diese Bedeutung auch wohl mit den unverfälschten Aussprüchen und Forderungen des sittlichen und religiösen Bewußtseyns übereinstimme, oder nicht vielmehr in unvertilgbarem Widerspruche mit ihnen stehe? Nichts, denken wir, kann einleuchtender seyn, als daß auch an dieser kosmischen Sitten- und Religionslehre, die aus der Consequenz des Systems der Wissenschaft der objectiven Logik sich ergibt, die Wahrheit jenes oben bereits angeführten Herbart'schen Ausspruches sich erweise und bestätige: daß, wenn vollends die Welt nichts anders ist, als die Evolution des Absoluten, Alles völlig sicher darin stehe u. s. w. —

Ja wohl steht Alles sicher! — Die gesammte Geschichte der Welt, als eine genetische Geschichte des Lebens des allgemeinen, absoluten Weltgeistes, verfolgt ihren sichern, gleichmäßigen Stufengang nach nothwendigen Gesetzen dieses Entwickelungsprocesses. Und wie könnte bei dieser Ansicht der Welt und ihrer Geschichte noch irgend von einer Freiheit der einzelnen vernünftigen Weltwesen die Rede seyn! — Alles Leben, und alle Thätigkeit derselben ist ja nichts anders, und kann auch nichts anders seyn, als nur der Ausdruck und die Offenbarung des alleinigen, absoluten Willens. — Und dieser alleinige, absolute Wille; — ist er denn wirklich auch ein wahrhaft freier Wille? — Wohl nur in derselben Bedeutung, in welcher Spinoza Gott eine freie Ursache nennt. —

Und so hätte uns denn — worauf die Schlußworte des zweiten Bandes unsrer Schrift vom Pantheismus ꝛc. hindeuteten — die Geschichte der bisherigen Schicksale der alten Lehre des ἓν καὶ πᾶν, auch in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen, eine genügende Auskunft darüber gewährt: ob auch wohl der spinozistische Pantheismus, durch das Princip des Idealismus so geläutert und vergeistiget worden, daß er dadurch in das eigentliche Vernunftsystem habe erhoben werden können? — Wir haben die verschiednen Gedanken, welche die Speculation auf dem Wege ihrer Nachforschungen über die Natur des Absoluten und dessen Verhältnisse zum Endlichen in den vornehmsten pantheistischen Systemen, entdeckt zu haben vermeinte, genugsam kennen gelernt, um über den sittlichen und wahrhaft religiösen Werth oder Unwerth derselben ein gegründetes Urtheil fällen zu können. Entschieden müssen wir die wichtige, von Herbart in seiner Metaphysik (Bd. II. S. 428) aufgeworfene Frage verneinen: ob irgend ein theoretisches Wissen, oder auch nur ein theoretischer Gedanke könne aufgeboten werden, welchem die längst vorhandene ästhetische (sittliche und moralisch religiöse) Auffassung des Göttlichen möge abgewonnen werden. Ja wir glauben sogar, in Einstimmung mit demselben kritischen Metaphysiker, behaupten zu dürfen, daß gewiß vielmehr, wenigstens ein Theil von dem Anstößigen, welches namentlich auch der neuere Pantheismus fühlen läßt, in der theoretischen Ansicht liege, welche er statt der ästhetischen, oder doch mit derselben verbunden aufstellt. — Oder enthalten etwa

die mancherlei theoretischen Ansichten, die aus der Betrachtungs- und Behandlungsweise der Idee von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, als eines theoretischen, zur Metaphysik oder zur Physik, oder zur Mathematik, oder zur Logik gehörigen Begriffs, nothwendig hervorgehen mußten, nichts Anstößiges für den Religionslehrer, welcher den, durch positive Prädicate zu bestimmenden Begriff von Gott, als einen zur Moral gehörigen Begriff, anerkennt, dem allein nur in dieser praktischen Bedeutung und Beziehung seine Wahrheit und Realität, so wie sein Werth und seine Würde kann gesichert werden? —

An einer Stelle in seiner Kritik der Urtheilskraft, wo die Rede ist von dem Nutzen, welchen das moralische Argument für das Daseyn Gottes hat, macht Kant folgende höchst beachtenswerthe Bemerkung:

„Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen vom Uebersinnlichen auf die Bedingung ihres praktischen Gebrauchs, hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: daß sie verhütet, daß Theologie sich nicht in Theosophie (d. i. in Vernunft verwirrende, überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur Dämonologie (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke ꝛc." *)

Um diese Ausartung, und diese heillosen Verderbnisse des Höchsten und Heiligsten zu verhüten, darum warnte der praktische Religionsphilosoph, ein Sokrates

*) Kr. der Urtheilskr. §. 89.

ſeiner Zeit, mit ſolchem Nachdrucke vor dem Transſcendenten aller ſpeculativen Theologie. Denn wohl iſt, wie Herbart (in ſeiner, aus praktiſchen Geſichtspuncten entworfenen Encyklopädie der Philoſophie S. 328) ſo treffend bemerkt, Kant's Kritik der reinen Vernunft eine Warnung vor aller ſpeculativen Theologie; ſo wie dagegen ſeine Kritik der praktiſchen Vernunft ein richtiges Feſthalten iſt am ſittlich religiöſen Glauben.

Der Dogmatismus unſrer neuern Wiſſenſchaftslehrer des Abſoluten hat dieſe Warnung nicht geachtet, von dem ſpeculativen Vorurtheil der Scholaſtik aufs Neue bethört und irre geleitet, als beſtehe das Weſen der Philoſophie eben darin, in klarem Wiſſen und anſchauender Erkenntniß zu beſitzen, was die Nichtphiloſophie im Glauben zu ergreifen meint. Was dieſe alſo, als bloße Glaubenslehre, ſich zugeeignet, das ſollte nunmehr wieder der Philoſophie, als einer Lehre des abſoluten Wiſſens, vindicirt werden. Mit dieſem Vorhaben beſchäftiget, ſollte nun insbeſondere auch durch objective Unterſuchung, d. i. durch Entwickelung des Urweſens ſelber, ausgemacht werden, was Gott ſey.

Und was haben nun unſere Wiſſenſchaftslehrer des Abſoluten und Göttlichen über die Natur deſſelben und ſein Verhältniß zum Endlichen ausgemacht? —

Von der irrigen Vorausſetzung ausgehend, daß der Begriff von Gott ein theoretiſcher, zu Methaphyſik und Phyſik, oder zur Mathematik, oder zur Logik gehöriger Begriff ſey, hat man zu genauer Beſtimmung deſſelben die Attribute des göttlichen Weſens aus den

Fundgruben der gedachten theoretiſchen Disciplinen hervorgeholt.

„Die Schwere iſt der ganze und untheilbare Gott, in wie fern er ſich als die Einheit in der Vielheit oder Allheit; — desgleichen iſt auch das Licht der ganze und untheilbare Gott, in wie fern er ſich als die Unendlichkeit oder Allheit in der Einheit ausdrückt." — Oder auch: „Gott hat in ſeinem Urweſen einen dunkeln Grund zur Exiſtenz, aus welchem er, als das Exiſtirende, als Subject der Exiſtenz, zur Exiſtenz hervorgeht; — ein irrationales Princip alſo in Gott, dient demſelben zum Entwickelungsgrunde ſeines bewußten, perſönlichen Lebens als Geiſt." — So lauteten die Reden von Gott in der Sprache einer Philoſophie, in welcher die ſpeculative Phyſik die Bedeutung der Theologie erhalten, indem entweder die Naturphiloſophie ipso facto zur Vernunftwiſſenſchaft des Göttlichen war erhoben, oder doch die erſtere zur Grundlage der letztern, der Naturalismus zum Entwickelungsprincip des Theismus war gemacht worden. —

„Die Theologie iſt die perſonificirte Arithmetik, weil in dieſer, als der eigentlichen abſoluten, göttlichen Wiſſenſchaft, auch Alles dem Göttlichen gleich iſt." — Dieſe Definition von der Theologie gibt uns eine andre mit jener ſo eben gedachten verwandte, mathematiſche Naturphiloſophie, in welcher die Mathematik und mathematiſche Phyſik die Bedeutung und die Würde der ſpeculativen Theologie erhalten. „Wie nämlich — heißt es nach den Grundſätzen dieſes Syſtems einer mathematiſch-phyſiſchen Theoſophie — das vollſtändige Princip

der Mathematik aus drei Ideen besteht: dem Urprincip = O (Zero), als der Urform, und den beiden Formen seiner Wirklichkeit = + —: so besteht auch das Urprincip der Natur, oder das Ewige, aus drei Acten, welche jenen rein mathematischen des O + — (dem Zero Plus Minus) entsprechen müssen; denn was von den mathematischen Principien gilt, das gilt nothwendig auch von den Naturprincipien. Die Naturphilosophie ist sonach nichts anders als die Mathematik mit Inhalt, welcher darum auch mit der Form der Mathematik identisch seyn muß. In der Naturphilosophie, als dem dritten Theile der Mathematik, muß sich demnach jene Triplicität des Uracts, oder der Urform in der Form des Absoluten und Göttlichen im Universum wieder finden. Und wirklich findet sie sich auch hier wieder und ist aufzuweisen: in der Schwere, dem Lichte und dem Feuer. — Die erste Erscheinung Gottes ist die Monas = O, welcher in der Natur entspricht die Schwere, der Aether, die Finsterniß des Chaos; — die zweite Erscheinung Gottes ist die Dyas = +, welcher entspricht der gespannte Aether, das Licht; — die dritte Erscheinung Gottes ist die Trias = —, welcher in der Natur entspricht die Wärme. — Also Gott, als in sich seyend, ist Schwere; als handelnd, aus sich heraustretend, Licht; als beides zugleich, oder in sich zurückkehrend, Wärme. — Da nun Feuer Wärme mit Licht ist: so ist auch das Feuer die erscheinende Dreieinigkeit des ganzen, vollständigen göttlichen Wesens; und Gottes ganzes Bewußtseyn, ohne individuale

Gedanken, ist Feuer. — Darum ist auch Alles aus dem Feuer entstanden, und es muß Alles, was vernichtet wird, ins Feuer zurückgehen; denn die endlichen Dinge sind nur einzeln ponirte Feuer ꝛc." *) —

Erinnern wir uns endlich hier noch am Schlusse wieder an die Gedanken über das Absolute, welche die neueste, zur Form eines Systems der objectiven Logik ausgebildete absolute Identitätslehre entdeckt, in der logischen Sprache des concreten Begriffs gefaßt und ausgedrückt, und darum auch der Logik, unter dem speculativen Charakter einer realallgemeinen, den gesammten Reichthum alles Realen der sinnlichen, wie der concreten, intellectuellen Welt in sich fassenden Wissenschaft wahrhafter Allgemeinheit, die Bedeutung und Dignität speculativer Theologie zuerkannt hat. Das Eigenthümliche dieser Wissenschaft sollte, nach den authentischen, kategorisch ausgesprochenen Erklärungen ihres Urhebers, darin bestehen, nicht bloß das Schauen des Absoluten assertorisch auszusprechen, sondern die Wahrheit seiner Bestimmung zu begreifenden Ueberzeugung, zur Einsicht in die Nothwendigkeit zu bringen, daß das Absolute so und nicht anders bestimmt werden könne, und sich selbst so bestimme. **) — Ist aber auch wohl in diesen logsch speculativen Bestimmungen des Begriffs von Gott, als der Einheit und

---

*) Siehe die Grundbegriffe und Grundsätze der Theosophie in Oken's Lehrbuche der Naturphilosophie. Neue Ausg. vom J. 1831.

**) Berliner Jahrbücher ꝛc. Jahrg. 1831. Nr. 106. 107. 108.

Identität des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, oder wie dergleichen Bestimmungen noch weiter und concreter ausgedrückt worden, ein wahrhaft religiöser Sinn enthalten?

Mit entschiedener Zuversicht glauben wir diesen, wie überhaupt allen bloß theoretischen Gedanken und Aussprüchen über Gott und göttliche Dinge, folgendes, von Herbart (in dessen schon erwähnter Encyklopädie der Philosophie S. 329. u. 330.) über das, in sittlich-religiöser Beziehung völlig Bedeutungs- und Werthlose solcher bloß theoretischer Reden, ausgesprochene Urtheil entgegen stellen zu dürfen. „Die Rede von Religion, heißt es a. a. O., kann ohne Hülfe der praktischen Ideen gar nicht angefangen werden. Man redet Worte ohne allen Sinn, wenn man von Gott spricht, ohne ihn sogleich in demselben Augenblicke zu denken als den Heiligen, dessen Wille zur Einsicht stimmt; als den Erhabenen, dessen Macht sich am Sternenhimmel und in dem Wurm offenbart; als den Gütigen, welchen das Christenthum schildert; als den Gerechten, der schon in den mosaischen Geboten erkannt wird; als den Vergelter, vor welchem der Sünder sich fürchtet, so lange ihm nicht Gnade verkündigt wird. Hier, und sonst nirgends, ist der Sitz der Religion ꝛc.". Darum wird auch, wie derselbe praktische Religionsphilosoph anderswo (Metaph. Bd. II. S. 429.) behauptet, keine Naturlehre Dank gewinnen, wenn sie sich dem Religionslehrer aufdringen will. Und eben so gewiß setzen wir hinzu, war keine Physik und Mathematik, auch keine speculative

Logik, welche, unter dem angenommenen Charakter ſpeculativer Theologie, als Grundlage der Religion ſich geltend zu machen ſucht. Denn die einzige unverletzliche, den ſittlichen und religiöſen Bedürfniſſen und Intereſſen genügende, poſitive Grundlage der Religion, iſt allein nur zu ſuchen und zu finden in einer, mit der Phyſikotheologie (in teleologiſcher Bedeutung und Beziehung) vereinigten, und von derſelben unterſtützten Ethikotheologie, welche uns Gott als das Ideal ſittlicher Vollkommenheit in höchſter Perſönlichkeit, und in ſeinen Verhältniſſen zum ſittlichen Univerſum, als Oberhaupt deſſelben, unter der Form einer moraliſchen Dreieinigkeit des heiligen Geſetzgebers, des gerechten Richters, und des allgütigen Weltregierers, kennen und anbeten lehrt.

Und wie dürfte es da wohl befremden, wenn der Religionslehrer von allen, in Theoſophien und Dämonologien auf dieſem oder jenem Wege ausgehenden Syſtemen ſpeculativer Theologie, welche der Religion zur Grundlage dienen ſollen, mit Unwillen ſich wegwendet, eingedenk des Gebots: Du ſollſt den Namen Gottes nicht mißbrauchen!

Aber dieſer Mißbrauch des göttlichen Namens wird ſich immer auch ſchon genug durch die Strafe der Vergänglichkeit rächen, die, als ihr Verhängniß, alle alt- und neuſcholaſtiſche, wie alle myſtiſche Transſcendenz in der Religionsphiloſophie unausbleiblich treffen muß. Denn —:

„Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Cultur derselben ist zugleich der Zeitpunct ihres Unterganges.“ *)

*) Prophetische Worte Kant's in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können S. 191.

Inhalt.

Erster Band.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtungen über den Pantheismus, zur Würdigung des Werths einer genauern und allseitigen Kenntniß aller pantheistischen Speculation überhaupt, mit besonderer Rücksicht und einem prüfenden Blicke auf die verschiedenen, jetzt zumal darüber herrschenden Ansichten und Urtheile. S. 1—51.

Zweiter Abschnitt.

Versuch einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung der Lehre des ἓν καὶ πᾶν in den Systemen der Immanenz und der Emanation nach ihren verschiedenen, aus dem pantheistischen Grundgedanken entwickelten Grundformen und Ausbildungsweisen. S. 52—107.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in der alten griechischen Philosophie. S. 107.

I. Abtheilung.

Der (metaphysische) Pantheismus der Eleatischen Speculation unter der Form eines Systems der Immanenz. S. 107—164.

Sechster Abschnitt.

Die Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer wissenschaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz in den pantheistischen Systemen des G. Bruno und des Spinoza. S. 184.

I. Abtheilung.

Der Pantheismus des G. Bruno, als die selbstständige und originelle Frucht einer, durch tiefes Studium der Alten angeregten und geleiteten naturphilosophischen Speculation. S. 184—221.

II. Abtheilung.

Der Pantheismus der neuern realistisch-dogmatischen Metaphysik, als Spinozismus. S. 221—325.

Dritter Band.

Erster Abschnitt.

Die absolute Identitätslehre, in der Form einer Naturphilosophie als Vernunftwissenschaft des Göttlichen. S. 1—63.

Zweiter Abschnitt.

Der durch den Idealismus neu erzeugte und modificirte Spinozismus der verbesserten Fichte'schen Lehre, als einer realen Wissenschaftslehre des Göttlichen. S. 64—119.

Dritter Abschnitt.

Die (Schelling'sche) Philosophie der absoluten Identität, als eine Wissenschaft des Göttlichen, unter dem (neuen) Charakter eines auf den Naturalismus gegründeten Theismus. S. 120—180.

Vierter Abſchnitt.

Die kosmotheiſtiſche Religionsphiloſophie im Syſtem der objectiven Logik, als einer Wiſſenſchaft des abſoluten Wiſſens. S. 181—218.

Fünfter Abſchnitt.

Kritiſche Betrachtungen und Reflexionen über den theoretiſchen und praktiſchen Werth pantheiſtiſcher Speculationen, vornehmlich in beſonderer Beziehung auf die modernen, idealiſtiſchen Hauptformen und Ausbildungsweiſen der alten kosmotheiſtiſchen Lehre. S. 219—399.

Sechster Abſchnitt.

Die Lehre des Ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz in den pantheiſtiſchen Syſtemen des G. Bruno und des Spinoza. S. 184.

I. Abtheilung.

Der Pantheismus des G. Bruno, als die ſelbſtſtändige und originelle Frucht einer, durch tiefes Studium der Alten angeregten und geleiteten naturphiloſophiſchen Speculation. S. 184—221.

II. Abtheilung.

Der Pantheismus der neuern realiſtiſch-dogmatiſchen Metaphyſik, als Spinozismus. S. 221—325.

Dritter Band.

Erſter Abſchnitt.

Die abſolute Identitätslehre, in der Form einer Naturphiloſophie als Vernunftwiſſenſchaft des Göttlichen. S. 1—63.

Zweiter Abſchnitt.

Der durch den Idealismus neu erzeugte und modificirte Spinozismus der verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre, als einer realen Wiſſenſchaftslehre des Göttlichen. S. 64—119.

Dritter Abſchnitt.

Die (Schelling'ſche) Philoſophie der abſoluten Identität, als eine Wiſſenſchaft des Göttlichen, unter dem (neuen) Charakter eines auf den Naturalismus gegründeten Theismus. S. 120—180.

Seite 113 iſt am Schluſſe von No. 9 zu ergänzen das Citat: Anm. z. ſ. 2. Xte Vorleſ.
— 118 Zeile 14 v. u. ſt. katechoriſche l. kategoriſche
— 118 — 2 v. u. ſt. eine l. einer
— 121 — 2 v. o. ſt. werden l. werde
— 129 — 3 v. u. ſt. identiſtiſche l. idealiſtiſche
— 130 — 3 v. u. ſind hinter dem Worte „Glieder" die Worte einzuſchalten: „dem abſoluten Seyn oder"
— 131 — 5 v. o. ſt. der Erſtere l. des Erſteren
— 131 — 10 v. o. ſt. ausgelöſt l. aufgelöſt
— 131 — 7 v. u. ſt. haben l. habe
— 152 — 1 v. u. ſt. entgegengeſetzten l. entgegengeſetzte
— 155 — 15 v. o. ſt. enthalten l. entfalten
— 164 — 5 v. o. ſt. Allheit l. Allmacht
— 165 — 3 v. o. ſt. im l. ein
— 165 — 8 v. u. iſt vor dem letzten Worte das ausgelaſſene w „wie" zu ergänzen
— 168 — 10 v. o. ſt. „der Wille" l. „der Wille des Grundes"
— 178 — 3 v. o. ſt. man l. nun
— 183 — 8 v. u. ſt. und l. um
— 184 — 7 v. u. ſt. genommen l. gewonnen
— 185 — 2 v. u. ſt. Aufſchließen l. Aufſchließende
— 186 — 5 v. o. ſt. der l. die
— 186 — 11 v. o. ſt. in l. an
— 187 — 9 v. o. ſt. des Seyn l. iſt das Seyn
— 191 — 11 v. o. ſt. Identität l. Idealität
— 195 — 13 v. u. ſind hinter den Worten „ſo wie" die fehlenden Worte „in der Rückkehr" zu ergänzen.
— 210 — 3 v. o. ſt. endlichen l. endliche
— 223 — 12 v. o. ſt. Kategorie l. Kategorien
— 226 — 9 v. u. ſind nach dem Worte „Pantheiſten" die Worte „haben darauf" zu ergänzen.
— 228 — 14 v. u. ſt. noch l. nach
— 231 — 15 v. u. ſt. Vernunft des l. Vernunftidee
— 232 — 10 v. o. ſt. erkennt l. erkannt
— 243 — 12 v. o. ſt. Grundſatz l. Gegenſatz
— 246 — 10 v. o. ſt. abſoluten l. Abſoluten
— 256 — 10 v. o. ſt. geſtellt l. geſtattet

Seite 256 Zeile 15 v. u. iſt vor „dem" das ausgelaſſene „an" zu ergänzen.
— 260 — 1 v. u. ſt. wenn er l. welcher
— 261 — 5 v. o. ſt. dem l. den
— 266 — 10 v. u. ſt. der l. das
— 268 — 7 v. o. ſt. Identität l. Idealität
— 271 — 14 v. u. ſt. kann l. konnte
— 271 — 12 v. u. iſt „in" wegzuſtreichen.
— 275 — 7 v. o. ſt. es l. er
— 275 — 2 v. u. ſt. das l. des
— 285 — 1 v. o. ſt. ihn l. ihnen
— 289 — 13 v. o. ſt. noch l. nach
— 300 — 13 v. o. ſt. des l. das
— 301 — 6 v. o. ſt. noch l. nach
— 301 — 11 v. u. ſt. deſſelben l. derſelben
— 305 — 14 v. u. iſt „noch" wegzuſtreichen.
— 310 — 10 v. o. iſt das fehlende „entgegenſtellen" zu ergänzen.
— 316 — 6 v. o. ſt. „abſoluten und negirenden" l. „abſoluter und negirender"
— 317 — 4 v. u. ſt. damit l. mit
— 318 — 3 v. o. ſind nach „Identität" noch die fehlenden Worte: „und dieſe, wahrhafte Identität" zu ergänzen.
— 318 — 15 v. o. ſt. Beſtimmung l. Bewegung
— 328 — 1 iſt hinter „ſchon" das Ausgelaſſene „ganz" hinzuzufügen.
— 332 — 2 v. o. ſt. der l. den
— 333 — 5 v. u. ſt. untergeordnet l. unterordnet
— 335 — 11 v. u. ſt. unerträglichen l. untrüglichen
— 335 — 5 v. u. ſt. erkannte l. erkennte
— 341 — 10 v. o. ſind hinter dem Worte „Beſchränkung" die ausgelaſſenen Worte „tritt hier eine Beſchränkung" einzuſchalten.
— 347 — 12 v. u. ſt. wanken l. wankend
— 356 — 2 v. o. ſt. Urſache l. Urſeyn
— 360 — 4 v. u. ſind hinter dem erſten Worte „ein" die fehlenden Worte „poſitiver, ſondern lediglich als ein" einzuſchalten.

Seite 362 Zeile 9 v. u. ſt. vor l. von
— 372 — 6 v. o. ſt. ausgehen l. ausgehe
— 374 — 10 v. o. ſt. hier nach l. hiernach
— 378 — 14 v. o. ſt. ausgebracht l. uns gebracht
— 381 — 10 v. o. ſt. das l. des
— 384 — 15 v. o. ſt. dem l. den
— 397 — 2 v. u. ſt. war l. wie.

Voranſtehende, ſinnſtörende Fehler, bittet man vor dem Leſen zu verbeſſern. Die Berichtigung der unbedeutendern, hie und da etwa noch überſehenen, ſo wie die Fehler in der Interpunction, bleibe dem geneigten Leſer ſelbſt überlaſſen.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

form 410